



T. C.

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**TAHA ABDURRAHMAN'DA MODERNİTE DÜŞÜNCESİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Muhammet ATEŞ**

**BURSA – 2017**



T. C.

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**TAHA ABDURRAHMAN'DA MODERNİTE DÜŞÜNCESİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

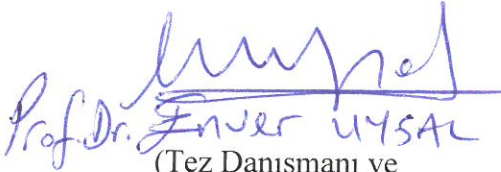
**Muhammet ATEŞ**

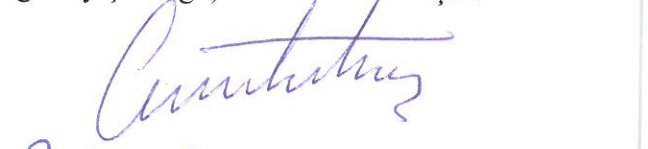
**Danışman**  
**Prof. Dr. Enver UYSAL**


**BURSA – 2017**

**TEZ ONAY SAYFASI**  
**T. C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 701321033 numaralı **Muhammet ATEŞ**'in hazırladığı “**Taha Abdurrahman’da Modernite Düşüncesi**” konulu yüksek lisans tezi çalışması ile ilgili tez savunma sınavı **18/01/2017** Günü **11.00/12.30** saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Başarılı**..... olduğuna ..... (oy birliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

  
Prof. Dr. **Enver UYSAL**  
(Tez Danışmanı ve  
Sınav Komisyonu Başkanı)  
Uludağ Üniversitesi

  
Prof. Dr. **Bayram Ali Getinkaya**  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

  
Prof. Dr. **Yaşar AYDINLI**  
Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Üye  
Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

**18./01./2017**

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Taha Abdurrahman’da Modernite Düşüncesi**” Başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarım kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza



**Adı Soyadı** : Muhammet ATEŞ  
**Öğrenci No** : 701321033  
**Anabilim Dalı** : Felsefe ve Din Bilimleri  
**Programı** : Yüksek Lisans  
**Statüsü** :  Y.Lisans  Doktora



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 02/01/2017

Tez Başlığı: **Taha Abdurrahman'da Modernite Düşüncesi**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 205 sayfalık kısmına ilişkin, 02/01/2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **2** 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar dahil

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

02.01.2017  
Muhammet Ateş

**Adı Soyadı:** Muhammet Ateş  
**Öğrenci No:** 701321033  
**Anabilim Dalı:** Felsefe ve Din Bilimleri  
**Programı:** İslam Felsefesi Yüksek Lisans  
**Statüsü:**  Y.Lisans  Doktora

**Danışman**  
**(Adı, Soyad, Tarih)**

02.01.2017  
Prof. Dr. Enver Uysal

## ÖZET

**Yazar Adı ve Soy Adı : Muhammet ATEŞ**  
**Üniversite : Uludağ Üniversitesi**  
**Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri**  
**Bilim Dalı : İslam Felsefesi**  
**Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi**  
**Sayfa Sayısı : xiii + 205**  
**Mezuniyet Tarihi :**  
**Tez Danışmanı : Prof. Dr. Enver UYSAL**

### **Taha Abdurrahman'da Modernite Düşüncesi**

Fas'lı düşünür Taha Abdurrahman “modernite ruhu” adını verdiği özgün bir modernlik düşüncesi inşa etmiştir. Modernite ruhu teorisi, kavramsallaştırma ve kuramsallaştırma bakımından felsefî temelleri güçlü bir düşünsel proje niteliği taşımaktadır. Bu teoriye göre modernite ile Batı arasında bir özdeşlik kurmak doğru değildir. Zira rüşd, eleştiri ve şümul ilkeleri üzerine kurulu olan modernlik ruhu, şimdiye kadar gün yüzüne çıkmış her medeniyette farklı seviyelerde bulunduğu gibi, bundan sonra da doğacak medeniyetlerin temelindeki yerini alacaktır. Bu tezde T. Abdurrahman'ın modernite ruhu düşüncesi ve bu ruh uyarınca geliştirdiği İslamî modernlik modeli hem metodolojik hem felsefî temelleriyle ele alınmıştır.

### **Anahtar Sözcükler:**

**Taha Abdurrahman, Modernite, Post-modernite, Rasyonalite,  
İslamî modernlik, Ahlak, Özgünlük**

## ABSTRACT

**Name and Surname : Muhammet ATEŞ**  
**University : Uludağ Üniversitesi**  
**Institution : Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Field : Felsefe ve Din Bilimleri**  
**Branch : İslam Felsefesi**  
**Degree Awarded : Yüksek Lisans Tezi**  
**Page Number : xiii + 205**  
**Degree Date :**  
**Supervisor : Prof. Dr. Enver UYSAL**

### **The Concept of Modernity in Taha Abdurrahman's Thought**

**Taha Abdurrahman, a Moroccan philosopher, has built a unique modernity thought called "spirit of modernity". The theory of the spirit of modernity has been carrying a strong intellectual project in terms of conceptualization and theoritization. According to this project, the identity correlation between modernity and West is not true. Because the spirit of modernity which is based on puberty, criticism and its own principles has been situated as different levels in every civilization come to light. Also it will be located in the new civilizations which will emerge in the future. This paper is mainly based on Ruhu'l-Hadase and uses a descriptive method in which Taha Abdurrahman's critique and opinions are presented on the topic.**

### **Key Words:**

**Taha Abdurrahman, Modernity, Postmodernity, Rationality, Islamic Modernity, Ethics, Originality**

## ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında Fas'lı düşünür Taha Abdurrahman'ın modernite düşüncesi bahse konu edilmiştir. Taha Abdurrahman, modernitenin ruhu ile pratiği arasına fark koyarak tek tip modernite tasavvurunu reddedip çoklu modernite düşüncesini savunmaktadır. Kavramsallaştırdığı *modernitenin ruhu* mefhumu ile bir toplumun, eylemi de kapsayan engin bir akılla, düşüncesi üzerinde hiçbir vesayet kabul etmeyen bilinçli bir rüştle ve kendisini insanlığın kaderinden sorumlu tutan ahlakî bir evrensellelikle içinde yaşadığı çağ ile iletişim kurması anlamını kast etmektedir. Bu yüzden de ona göre modernitenin ruhu, farklı uygulanma modellerine açıktır ve evrenseldir. Modernitenin pratiği ise özgül ve yereldir. Öyleyse Batı ile modernlik arasında kurulan özdeşlik doğru değildir. Zira Batıya özgül olan modernliğin ruhu değil, bu ruhun Batılı uygulama pratiğidir. Bu da demektir ki, modernite ruhunun, Batılı uygulama modelinin dışında da birçok farklı tatbik modeli olabilir. Bu perspektiften hareketle, Taha Abdurrahman, modernitenin ruhu teorisini İslamî pragmatığe uygulayarak bir "İslam Modernliği Modeli" projesi geliştirmiştir.

İşte, bu tezde Taha Abdurrahman'ın genel olarak modernite düşüncesi ve özel olarak da İslam modernitesi projesi, felsefî ve metodolojik temelleriyle araştırma konusu yapılmıştır. Bu hususta en başat kaynaklar olarak doğrudan onun telif ettiği kitaplardan yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra onun hayatına ve felsefî projelerine dair yapılmış araştırmalardan da istifade edilmiştir. Taha Abdurrahman'ın modernite düşüncesi, özellikle de onun İslamî modernite modeli, Türk akademik ortamına ilk defa bu tezle giriş yapacağından, bu araştırmada yöntem olarak eleştirel bir okumadan ziyade, betimleyici ve yorumlayıcı bir okuma tercih edilmiştir. Bu doğrultuda da Taha Abdurrahman'ın bu husustaki hem kuramları, hem kavramları, hem de bunları temellendirme metodu, mümkün merteye detaylıca ele alınmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra farklı modernite yaklaşımları içinde –bu tezin araştırmacısının kanaatine göre– güçlü felsefî yapısıyla ve sağlam metodolojik istidlaliyle temayüz etmiş olan bu modernite okumasının Türk İslam düşüncesine kazandırılarak bu özgün felsefî projenin eleştirilmesi ve faydalı yönlerinden istifade edilmesi imkanını hazırlamak hedeflenmiştir.

Bu çalışmayı yaparken desteğini ve yönlendirmesini benden esirgemeyen, derin ilmi ve tecrübesiyle bana rehberlik eden Danışman Hocam Prof. Dr. Enver UYSAL'a, çalışmam esnasında takıldığım konularda bana engin düşüncesinin kapılarını cömertçe açan Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP'a ve bana bu çalışmayı yapabilecek ilmî birikimi ve dilsel yetiyi kazandıran, üzerimdeki haklarını asla ödeyemeyeceğimi bildiğim hocalarım Muhammet Salih EKİNCİ ile Tahsin GİDER'e, redaksiyon hususundan büyük katkısı olan dostum Okt. Serkan BAŞARAN'a içtenlikle teşekkür ederim.



## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ .....	iii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU .....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT .....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER .....	viii
KISALTMALAR .....	xiii
GİRİŞ .....	1
I. TAHA ABDURRAHMAN: YAŞAMININ KISA BİR KRONOLOJİSİ .....	4
II. YAŞADIĞI, EĞİTİM ALDIĞI VE ÇALIŞTIĞI MUHİTİN GENEL YAPISI .....	5
III. DÜŞÜNÇESİNE ETKİ EDEN BAZI FELSEFÎ VE DİNÎ AKIMLAR .....	7
IV. METODOLOJİK YETKİNLİĞİ VE METODOLOJİSİ.....	9
V. TAHA ABDURRAHMAN'IN ESERLERİ .....	12

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MODERNİTE KAVRAMI

I. MODERNİTE VE POST-MODERNİTE KAVRAMLARI.....	14
1. MODERNİTENİN LÜGAVÎ ANLAMI.....	14
2. MODERNİTENİN İSTİLAHÎ MANASI .....	15
2.1. AKILCILIK .....	18
2.1.1.. Bilimsel Düşüncenin Aklîleştirilmesi .....	19
2.1.2. Siyasî Söylemin Aklîleştirilmesi.....	19
2.1.3. Tarihî Söylemin Aklîleştirilmesi.....	19

2.1.4. Dinî Söylemin Aklileştirilmesi .....	20
2.2. ÖZNECİLİK .....	20
2.3. ÖZGÜRLÜK.....	21
3. MODERNİTE VE GELENEK .....	22
4. MODERNİTE PROJESİNİN AMACI .....	23
<b>II. MODERNİTE ELEŞTİRİLERİ VE POST-MODERNİTE .....</b>	<b>23</b>
1. POST-MODERNİTE KAVRAMI.....	24
2. POST-MODERNİTE ELEŞTİRİLERİ.....	27
3. MODERNİTE VE AHLAK.....	28
3.1. Yararcı Ahlak Anlayışı .....	29
3.2. Kant'ın Ödev Etiği.....	31
4. TAHA ABDURRAHMAN'IN MODERNİTE TASAVVURU .....	34
4.1. Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Modernite ile gelenek.....	39
4.2. Taha Abdurrahman'a Göre Modernite Projesinin Metodu.....	42

## İKİNCİ BÖLÜM

### TAHA ABDURRAHMAN'IN BATI MODERNİTESİ ELEŞTİRİSİ

1. KAVRAM ELEŞTİRİSİ METODU .....	45
2. MODERNİTEYE AHLAKÇI BİR ELEŞTİRİ.....	49
3. MODERNİTENİN İNSAN TANIMINA ELEŞTİRİSİ.....	56
4. AHLAK TASAVVURU .....	59
4.1. Ahlakın tanımı.....	60
4.2. Değer Tasavvuru .....	61
5. AHLAKIN KAYNAĞI KONUSU .....	63
5.1. Ahlakın Dine Tabiliği .....	64
5.1.1. Tanrıya İman .....	64
5.1.2. Tanrının İradesi .....	65
5.2. Dinin Ahlaka Tabiliği .....	66
5.2.1. İyi İrade ilkesinin Muktezası.....	66
5.2.2. Dini Ahlaka Tabi Kılan Düşünceye İtirazlar .....	68
5.3. Ahlakın Dinden Bağımsız Olması .....	70
5.3.1. Varlıktan Vücub Çıkmaz İlkesinin Muktezası.....	71

5.3.2. Ahlakın Dinden Bağımsız Olduğu Görüşüne İtirazlar.....	72
5.4. Müslüman Alimlerin Ahlak Tasavvuruna Eleştiri.....	79
5.4.1. Ahlakı Fıkhın Bir Alt Bölümü Sayan Yaklaşımın Tenkidi.....	80
6. LOGOS MEDENİYETİNİN ELEŞTİRİSİ.....	86
6.1. Batı Rasyonalitesinin Eksikliği.....	87
6.2. Araçsal Rasyonalitenin Eleştirisi.....	89
6.2.1. Aristo'nun Akıl Tanımı.....	90
6.2.2. Descartes'in Akıl Tanımı.....	91
6.3. Söz Medeniyetinin Marazları.....	94
6.3.1. Daraltma Afeti.....	95
6.3.2. Dondurma Afeti.....	96
6.3.3. Değersizleştirme Afeti.....	96
7. MODERN EPİSTEMOLOJİK MODELİN AHLAKÎ KRİZLERİ.....	97
7.1. Modern Epistemolojinin Temelleri.....	98
7.2. Dünyanın Teknobilimsel Düzeni.....	100
7.2.1. Öngörü Egemenliği.....	102
7.2.2. Manipülasyon Egemenliği.....	102
7.2.3. Tasarruf Egemenliği.....	103
7.3. Sorumluluk Teorisi.....	105
7.4. İletişimsel Etik Teorisi.....	106
7.5. Zaaf Teorisi.....	107

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TAHA ABDURRAHMAN'IN İSLAMÎ MODERNLİK MODELİ

<b>I. TAHA ABDURRAHMAN'IN AKIL VE RASYONALİTE TASAVVURU</b>	<b>112</b>
1. AKLIN SINIRLARI VE BU SINIRLARIN MATEMATİKSELLİĞİ.....	118
2. BURHANIN AKLI İLE HAYATIN AKLI.....	119
3. TAHA ABDURRAHMAN'IN BELİRLEDİĞİ ÜÇ RASYONALİTE MERTEBESİ.....	120
3.1. Mücerret Rasyonalite.....	120
3.2. Müsedded Rasyonalite.....	122
3.3. Müeyyed Rasyonalite.....	126

4. TAHA ABDURRAHMAN'A GÖRE MANTIĞIN TEMEL İLKELERİ	
MESELESİ.....	128
4.1. Müeyyet Aklın İlkeleri.....	130
4.1.1. Şehâdet İlkesi .....	130
4.1.2. Emanet İlkesi.....	131
4.1.3. Tezkiye İlkesi.....	131
5. MODERNİTENİN RUHU.....	133
5.1. Rüşt İlkesi .....	133
5.2. Eleştiri İlkesi .....	134
5.3. Şümül İlkesi .....	136
<b>II. MODERNİTE RUHUNUN İSLAMÎ TATBİKİ İÇİN GENEL ŞARTLAR</b>	
<b>    VE UYGULAMA AKSİYOMLARI.....</b>	<b>137</b>
1. GENEL ŞARTLAR .....	137
2. UYGULAMA AKSİYOMLARI .....	138
2.1. Özgün ve Özgül Bağımsızlık .....	138
2.2. Nakledilmiş Özgünlük Değil, Aslî özgünlük.....	139
2.3. Taklitçi Bir Rasyonalite Değil, Özgün Bir Rasyonalite.....	140
2.4. Taklitçi bir Tefrik Etkinliği Değil, Yaratıcı Bir Tefrik Faaliyeti.....	142
2.5. Taklitçi Evrensellik Değil, Özgün Evrensellik .....	146
3. ELEŞTİRİ İLKESİNİN İSLAMÎ MODERNİTE TARAFINDAN TATBİKİ .	149
3.1. Müeyyet Rasyonalizasyon ve Batının Küreselleşme Sistemi .....	151
3.1.1. Küreselleşmenin Tanımı .....	151
3.1.2. Kalkınma Alanında Ekonominin Hakimiyeti ve Ahlakî İhlalleri .....	152
3.1.3. Bilim Alanına Teknolojinin Hakimiyeti ve Amel İlkesini	
İhlal Etmesi .....	153
3.1.4. İletişim Alanına İnternetin Hakim Olması ve Hakikî İletişimin	
Yitirilmesi .....	153
3.2. Küreselleşmenin Ahlakî Afetlerini Gidermek .....	154
3.2.1. Küreselleşmenin Ahlakî Afetlerini İzale Edecek İslamî İlkeler .....	155
3.2.2. Fazilet Kazandıran Hayır İlkesi .....	156
3.2.3. İbret Alma İlkesi .....	156
3.2.4. Sonuçları Düşünmek İlkesi .....	157

3.2.5. Tanışma (teâruf) İlkesi .....	157
3.3. Batılı Aile Düzeni ve Müeyyet Tefrik İlkesi.....	158
3.4. Post-Modern Aile ve Modernite Değerlerinin Altüst Oluşu.....	162
4. RÜŞT İLKESİNİN İSLAMÎ UYGULANIŞI .....	164
4.1. Sorumlu Bağımsızlık Perspektifinden Tercüme Olgusu.....	165
4.2. Yeni Dönemde Yapılan Arapça Felsefe Tercümelelerinin Yöntem Eleştirisi.....	167
4.3. Yenileme Mefhumunun Eleştirisi .....	167
4.4. Tercüme Kavramının Eleştirisi .....	168
4.5. İstikşâfi Tercümenin Mahiyeti ve Özellikleri .....	170
4.5.1. İstikşâfi Tercümenin Özgün Üretim Melekesi Kazandırma Yöntemi	172
4.5.2. İbdâ' Perspektifi ve Modern Çağda Bir Kur'an Okuma Modeli.....	175
4.6. İnsanîleştirmek Stratejisi .....	177
4.6.1. Rasyonalizasyon Stratejisi .....	179
4.6.2. Tarihselleştirme Stratejisi.....	180
4.6.3. Özgün ve Modern Bir Kur'an Okuması.....	184
4.6.4. Muttasıl İbdâ' Uyarınca İnsanîleştirmek Stratejisi .....	185
4.6.5. Muttasıl İbdâ' Uyarınca Aklîleştirme Stratejisi .....	186
5. ŞÜMUL İLKESİNİN İSLAMÎ UYGULANIŞI .....	188
5.1. Vatandaşlık Hakkı ve Manevî Genişleme.....	189
5.1.1. Muâhât .....	191
5.1.2. Ontolojik Ta'mim ve Dayanışma Görevi.....	192
<b>SONUÇ.....</b>	<b>194</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>198</b>

## KISALTMALAR

Bkz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
h.	: Hicrî
haz.	: Yayına Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
s.	: sayfa
S.	: sayı
thk.	: tahkik
ty .	: basım tarihi yok
vb.	: ve benzeri
y.y.	: basım yeri yok

## GİRİŞ

Modern felsefenin babası sayılan Descartes'tan bu yana Batının araçsallaşan akli, son birkaç yüzyılda gerek savunma sanayii ve mimarisinde, gerekse silah teknolojisinde muazzam, ama ölümcül bir gelişme kaydetti. Fakat "*Muhakkak ki, insan kendisini müstağni görmeye başladığında haddini aşar*" ('Alak, 96/6-7).

Modern Batının bu ölümcül gücünden devşirdiği özgüven adeta infilak etti. Batı, savaş meydanlarında kendisine üstünlük katan bu muazzam modern gücü, kendi modern dünya görüşleri ve ideolojilerinin sahilliğine ve üstünlüğüne de hüccet saydı. Dünyaya meydan okudu, -modernite düşünürlerinin ifadesiyle- Tanrı'ya kafa tuttu ve onu tahtından etti. Ne ki haddini aşan her şey zıddına inkılap eder. Tüm insanlığa mutluluk, özgürlük ve refah vaadi vererek -kendi vehimlerinde- Tanrı'nın tahtına oturtulan modern araçsal akıl, insanlığı manevi bir mutsuzluğa, maddi bir köleliğe maruz kıldı. Modernite diye adlandırdıkları bu proje iki büyük dünya savaşı ve atom bombasını doğurdu. Tanrı'yı tahtından indirip oraya kendilerinin oturduğunu iddia eden modern sahte tanrılar, yirminci yüzyılın ilk yarısında birbirlerini iki defa Yunan mitolojisindeki tanrılardan daha acımasız ve vahşi yöntemlerle katletti. Böylece modern dünya asırlardır, adeta Tanrı diye taptığı akıldan da işkillendi, ona güvenmemeye başladı. Nihayetinde -kendi zanlarında- Tanrıya reva gördüğü akıbeti ona da reva gördü. Akli da öldürdü. Böylelikle mutlak bir ölçütsüzlüğün ve dolayısıyla ölçüsüzlüğün içine düştü. Araştırmacılar bu yeni duruma post-modernite adını verdi. Modern Batılı bireyin tasavvurunda herhangi bir miyar yoktu artık, ona göre her ne mümkünse, zıddı da en az o kadar mümkündür. Bir şey ne kadar mubahsa, zıddı da o kadar mubahtır. Nitekim modern sonrası dönemin sloganı olarak şu ifade belirlendi: Anything goes!<sup>1</sup>

Diğer taraftan Batı ile Doğu arasında yer alan Müslümanlar, uzun asırlardır hakim oldukları dünyaya modernite projesi döneminde yeni bir medeniyetin hakim olmaya başladığına tanık oldular. O zamana kadar, kendilerine nazil olan vahyi tahrif

---

<sup>1</sup> Her şey uyar!

edip aldıkları emanete ihanet edenler olarak muamele etmiş oldukları insanların, karşılıklarına muazzam maddi bir güçle, ama mülhidane bir itikatla çıkmaları onları şaşkınlığa düşürdü. Zaman geçtikçe sözü geçen medeniyetin yeni bir yüzünü gördüler. Özgürlükçü söylemlerine karşın dayatıcı bir yüzdü bu. Zira modern medeniyet, insanlığın kendisine layık olan onura ve özgürlüğe ulaşabilmesi için bütün ulusların Batı tarzı modern tecrübeyi yaşamasının şart olduğunu ileri sürüyordu. Bu yüzden de egemen sistem olmaktan devşirdiği siyasî ve ekonomik güçle kendi modernite projesini, yani kendi varlık anlayışını, dünya görüşünü ve etik anlayışını bütün dünyaya dayatma faaliyetine girişmişti.

Bu dayatma karşısında belki de en büyük kafa karışıklığını, ölçülülük ve vasatlık öğretisi üzerine kurulu olan İslam medeniyeti yaşadı. Çünkü haklar ile sorumluluklar arasındaki dakik orantı ve denge felsefesiyle hareket eden bir fıkıh medeniyetiydi. Oysa sataşmalarına maruz kaldığı bu maddi yönü çok güçlü, manevi yönü alabildiğine cılız modern söylem, geleneksel bütün ilişki modellerini yıkıyordu. Tanrı ile insan ilişkisi, Rab ve kul ilişkisi değildi artık. İnsanla doğa ilişkisi ortak kaderi paylaşan iki yaratılmışın uyumlu ve hikmetli iletişimi olmaktan çıkmıştı. İnsan ile insanın münasebeti ise ahlaklı bir varlığın karşılıklı merhamet ve sorumluluk duygusu içeren ünsiyetinden hasıl olmuyordu. İşte can alıcı sorun, sistemli ve tutarlı felsefî bağlantı bekleyen sorunsal, tam olarak buradan neşet ediyordu. Geleneksel bütün düzenleri yıkan, ama yerine belli bir düzen de kurmayan –belki kuramayan- bu yeni otonom ve dayatmacı paradigma karşısında Müslümanlar, nasıl bir tasavvur ve dolayısıyla tasarruf geliştirmeliydiler?

Böylelikle bu önemli sorunsal, İslamî düşünsel tedavül içinde başat kavramlarını da bulmuş oldu: *Modernite* ve *gelenek*. Bu iki fenomen arasındaki bağlantının felsefî düzeyde yeniden kurulması gerekiyordu. Zira bu defa yenilik içerden doğmamış, yani İslam kültürünün kendi öz yapısında zaten barındırdığı bir tecdit faaliyeti şeklinde ortaya çıkmamış, bilakis dışardan dayatılan bir yenilik suretinde gelmişti. İslam aleminde bu istikametteki düşünsel çabalardan iki ana akım oluştu: Selefiler ve Modernistler. Selefî düşünce, bu iki kavram arasındaki ilişkiyi bir zıtlık ilişkisi olarak yorumlayıp kurtuluşun külliye geleneğe dönmekte olduğunu savundu. Onlara göre istikbal köklerdeydi. Modernistler de bu ilişkiyi bir zıtlık ilişkisi olarak anladı, ama tarafını modernitenin safında yer almakla belirledi. Modernist temayül, “gelenekten ne



kadar kurtulup modernitenin anlama ve yorumlama metotlarını alırsak, sorunlarımızı da o kadar kolay ve doğru yöntemle çözebiliriz” düşüncesiyle tezahür etti. Onlara göre de istikbal Batılı modernlik deneyimindedir.

İslam düşüncesinde bahsi geçen sorunsala bu katı diyalektik ilişkinin hakim olduğu bir dönemde Mağripten farklı ve fakat özgün bir felsefi projenin çıktığına tanık olundu. Bu projenin sahibi Taha Abdurrahman’dır. O, diyalektiğin tuzağına ve taklidin pençelerine düşülmemesi hususunu adeta bir hassasiyet haline getirmiştir. Çünkü ona göre hem selefler hem de modernistler özgün değil, taklitçidirler. Selefler, selefi ve geleneği olduğu gibi taklit ederken, modernistler Batılı moderniteyi taklit etmektedirler. Selefi taklit etmek, Batılı gelenekten gelen düşünürleri taklit etmekten daha az zararlı olsa da Müslümanların modern çağdaki problemlerini taklit değil, ibdâ’ (estetik ve özgün felsefi üretim) çözecektir. Bu düşünce mucibince Taha Abdurrahman Batılı moderniteyi eleştirir ve modernlik ile Batı arasında kurulan özdeşliği reddeder. Modernitenin ruhu ile pratiği arasına fark koymak gerektiğini savunur. Ona göre modernitenin ruhu tarih boyunca kurulan her medeniyette vardı, bundan sonra da oluşacak her medeniyette de olacaktır. Batıya özgü olan bu ruh değil, Batılının bu ruhu pratiğe aktarma tarzıdır. Dolayısıyla yaygın olduğu üzere modernitede tek tiplilik değil, çokluk esastır. Pekiyi, eğer durum bu ise bir İslamî moderniteden bahsedebilir miyiz? Taha Abdurrahman’ın bu soruya cevabı “kesinlikle evet” şeklindedir. Nitekim kendisi de İslamî moderniteyi kuramsallaştıran bir felsefi proje inşa etmiştir.

Araştırma konusu olarak Taha Abdurrahman’ın modernite düşüncesini belirleyen bu tez, birkaç asırdır tartışılmalı gelen modernite ile gelenek ilişkisine yönelik onun özgün felsefi projesini inkişaf ettirerek Türk akademik ortamına kazandırmak gayesini gütmektedir. Zira bu tezin araştırmacısına göre bu felsefi projeyi betimleyip vuzuha kavuşturmak ve Türkçeye kazandırmak bu köklü sorunsala yönelik ülkemizde yapılan tartışmalara yeni, derinlikli ve orijinal bir boyut kazandıracaktır. Bunun yanı sıra muhtevası, semantiği ve metodolojisi bakımlarından güçlü bir felsefi projenin tasviri vesilesiyle İslam felsefesinin, modern düşünsel meselelerde söylem belirleme potansiyelinin ne denli yüksek olduğu gösterilmek hedeflenmiştir. Burada hemen belirtmek gerekir ki, “modernite” kavramı birçok farklı disiplinde muhtelif bağlamlarda kullanıldığından çok geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Fakat bu araştırma modernite olgusunu münhasıran felsefi temelleri cihetinden ele alacaktır.

Bu tez üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde modernite kavramının önce lügavî ve istilahî manası ele alınarak araştırmanın merkezindeki mefhumun açık ve seçik bir tasavvuru oluşturulmaya çalışılacaktır. Moderniteyle sıkı ilişkisi bulunan post-modernite kavramına da bu bölümde değinilecek ve onun da çerçevesi belirlenmeye çalışılacaktır. Sonra genel olarak Taha Abdurrahman'ın düşüncesinde modernitenin tanım ve tasavvuruna değinilecektir.

İkinci bölümde Taha Abdurrahman'ın Batılı moderniteye genel olarak eleştirisi, özel olarak da ahlakî temeller ve rasyonalizm ilkesine yönelik tenkidi işlenecektir.

Üçüncü bölümde ise Taha Abdurrahman'ın İslam'ın öz geleneğinden hareketle İslamî pragmatik içinde tesis ettiği modernite modeli bahse konu edilerek betimlenecek ve yorumlanacaktır.

## **I. TAHA ABDURRAHMAN: YAŞAMININ KISA BİR KRONOLOJİSİ**

Taha Abdurrahman 1944 yılında Fas'ın Cedide şehrinde doğdu. İlköğrenimini orada gördü. Orta öğrenimini Dar-ı Beyda kentinde aldı. Rabat'ta V. Muhammed Üniversitesi Felsefe bölümünü kazandı. Sonra akademik eğitimini tamamlamak üzere Fransa Oxford üniversitesine gitti. 1972 yılında Sorbon Üniversitesinde Dil Felsefesi alanında “*Ontoloji Sorunsalının Dilsel Yapısı*” başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. 1985'te aynı üniversitede Edebiyat ve İnsanî Bilimler kısmında “*Doğal ve Argümantatif İstidlalin Mantığı*” isimli teziyle ikinci doktorasını yaptı. 1970 ile 2005 seneleri arasında Rabat'ta lisans eğitimi aldığı V. Muhammed Üniversitesi Edebiyat ve İnsanî Bilimler Fakültesinde “Mantık ve Dil Felsefesi” Hocalığı yaptı. Tunus, Cezayir, Mısır, Libya, Irak gibi farklı Arap ülkelerinde birçok üniversitede misafir Öğretim Üyeliğinde bulundu<sup>2</sup>. Merkezi Rabat şehrinde yer alan “Faslı Yazarlar Birliği”nin kurucu üyelerinden biridir. Hollanda Amsterdam merkezli “Uluslararası Argümantasyon Araştırmaları Cemiyeti”nin ve merkezi Almanya Köln olan “Felsefe ve Kültürler Arası İletişim Cemiyeti”nin temsilcisidir. Trablus'taki “Dünya İslam Daveti Cemiyeti” eski üyesidir. Dünya Müslüman Âlimleri Birliği'nin mütevelli heyeti azasıdır. Dünya Müslüman Âlimleri Birliği'nin çıkardığı “*el-Ümmetu'l-Vasat*” dergisinin 2007'den beri müdürüdür. Merkezi umman olan Arap Felsefesi Cemiyeti eski başkan yardımcısıdır. Rabat'ta yer alan “Mütefekkir ve Araştırmacılar Hikmet Forumu”nun başkanıdır. Fas

<sup>2</sup> İbrahim Meşrûh, *Taha Abdurrahman: Kırâetun fî Meşru'ihî'l-Fikrî*, 1. B., Beyrut, Merkezi'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslamî, 2009, s. 30.

Krallık Akademisinin uzmanlarından. Birçok ilmî dergide hakem ve danışmandır. 1988’de “*Fî Usuli’l-Hivâr ve Tecdidi İlmi’l-Kelâm*” adlı kitabıyla, 1995’te de “*Tecdidu’l-Menhec fî Takvîmi’t-Tûrâs*” isimli eseriyle “Fas İnsanî Bilimler” ödülü almıştır. 2006 yılında “*Suâlu’l-Ahlâk: Müsâhemetun fî’n-Nakdi’l-Ahlakiyyi li’l-Hadâseti’l-Garbiyye*” telifiyle “Isesco”nun İslamî Araştırmalar Ödülüne layık görülmüştür. 2014 senesinde VI. Muhammed İslam Düşüncesi ve Araştırmaları ödülü almıştır.

## II. YAŞADIĞI, EĞİTİM ALDIĞI VE ÇALIŞTIĞI MUHİTİN GENEL YAPISI

Taha Abdurrahman’ın doğduğu el-Cedide şehri Atlas okyanusunun kıyısında yer alan ve sosyolojik bakımdan hem badiye hayat tarzını hem de medenî kültürü iç içe barındıran bir sahil kentidir. Bunun Taha Abdurrahman’ın eğitim seyrine etkisini görmekteyiz. Zira Kur’an kursu Hocası ve fakih olan babası, ona önce şer’i ilimleri okutarak geleneksel bir eğitim vermiş, ardından onu çağdaş eğitim kurumları sayılan ilkokul, ortaokul ve lise tahsiline göndermiştir.<sup>3</sup> O, dinî eğitimine dair şöyle demektedir: “*Babamın küçük bir medresesi vardı. Orada talebelerine Kuran-ı Kerim ve Ecrumiyye ile Elfiyye gibi eski metinleri ezberletirdi. Fransızlar bu küçük medresenin varlığından haberdar olunca babamdan oradaki eğitimi durdurmasını istediler. (...) Fakat babam orada ders vermeye ısrarla devam etti. (...) Babam evde bize Kur’an-ı Kerim, hadis ve fıkıh dersleri veriyordu. Bizim dinî yapımızın Fas’ın dinî kültürdeki asli şekline göre oluşmasına özen gösteriyordu. Bu kültür, maneviyat terbiyesi ile fıkhi hükümlerin öğretimini cemederek talebeleri İslam ahlakıyla yetiştiren bir kültürüdür.*”<sup>4</sup>

Taha Abdurrahman, meslekî hayatına, Mağrib’te iki etkin akımın, komünist ve liberal cenahların şiddetli çatışmaları gölgesinde Rabat’taki V. Muhammed üniversitesinde Hoca olarak başladı. Akademideki ideolojik cebelleşmeler o raddeye varmıştı ki, bilimsel araştırma metot ve metodolojilerini takip etmek isteyen her düşünce, fahiş bir fikirsiz konfor ve burjuvazi mefkûresine bedava bir hizmet

<sup>3</sup> İbrahim Meşrûh, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>4</sup> Rıdvan Merhûm, “*Fî Diyâfet-i Bernâmeci ‘Taha Abdurrahman: el-Feylesufu’l-Müceddid*”, *Efkâr*, Taha Abdurrahman özel sayısı, (ed.) Muntasır Hammâde, Rabat, el-Mecmuatu’l-İ’lâmiyye (Âhiru Sa’etin), 2016, s. 24.

sayılıyordu.<sup>5</sup> Bu yüzden de “*Marksist Materyalist Diyalektiği*” dayanak edinmeyen ders ve konferansların çoğu tepki alıyor, hatta boykota uğruyordu.<sup>6</sup>

Böyle bir ortamda Hocalığa başlayan Taha Abdurrahman, bu baskın ve katı ideolojik tutumu reddetti. Düşünce inşasında mantıkî yöntemi ve rasyonalitenin araçlarını dayanak edinmeye davet etti. Bu çağrısı yüzünden karşısına çıkarılan zorluklardan etkilenip gevşemedi.<sup>7</sup>

Mesleğinin erken dönemlerinde bu sağduyulu ve bilge duruşu –aile yapısının ve aldığı klasik eğitimin yanı sıra- eğitim yıllarında ilgiyle takip ettiği, istifade ettiği bazı hocalarının ondaki tesirlerinin sonucu olsa gerektir. Bu hocalardan iki büyük İslam felsefecisini özellikle zikretmek gerekir. Bunlardan biri “*Müslüman Mütefekkirlerin Araştırma Yöntemleri*<sup>8</sup>” kitabının müellifi Ali Sami en-Neşşâr, diğeri Faslı filozof Muhammed Aziz Lahbâbî’dir.<sup>9</sup>

Yukarıda değinildiği üzere, çok fazla politize olmuş bir ortamda “Mantık ve Dil Felsefesi” hocalığı yapan Taha Abdurrahman, ısrarla mantık ve metodolojinin ilmî ve düşünsel etkinliklerdeki önemini açıklamaya çalıştı. Eğitim faaliyetinde ve kuramsallaştırma etkinliğinde içeriğin mutlak olarak yöntem ve metodolojinin aleyhine öne çıkarılmasının tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini vurguladı. Nitekim kendisi fenomenolojik yöntemlere seviyeli durduğunu, yaptığı araştırmalar ve telif ettiği eserlerdeki tezlerini temelde mantık, dilbilimleri, mantık felsefesi ve dil felsefesi alanlarında ulaşılan en son gelişmeler üzerine kurduğunu ifade eder.<sup>10</sup>

Az bilinen bir yönü ise Taha Abdurrahman’ın ilk gençlik yıllarında Paris Güzel Sanatlar Fakültesinde estetik ve sanat tarihi dersleri aldığı ve edebiyat eleştirmenlerinin beğenisini alacak nitelikte şiirler yazdığıdır. Fakat 1967 Arap-İsrail savaşında uğranılan hezimet sebebiyle yaşadığı derin sarsıntıdan ötürü şiir yazmayı bırakma kararı almıştır. O, bu kararı vermesinde şiiri önemsiz görmesi veya ondan soğumaya başlamasının değil, Arapları yenen kafayı çözmek için külliyen düşünsel etkinliğe yönelme

<sup>5</sup> Abbas Ahmed Erhîle, *Beyne 'l-İ'timâniyye ve 'd-Dehrâniyye: Beyne Taha Abdurrahman ve Abdullah el 'Arevî*, Beyrut, el-Müessesetu'l-Aribiyye li'Fikr ve'l-İbdâ', s. 151-152.

<sup>6</sup> Taha Abdurrahman, *el-Lisân ve 'l-Mizân*, el-Merkez es-Sekâfi el-Arabî, 2. b., Beyrut-Lübnan, 2006, s. 14.

<sup>7</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel*, Beyrut, eş-Şebeketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2011, s. 57.

<sup>8</sup> مناهج البحث عند مفكري الإسلام

<sup>9</sup> İbrahim Meşrûh, a.g.e., s. 28.

<sup>10</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel*, s. 91.

temayülünün etkili olduğunu belirtmiştir.<sup>11</sup> Onu bu radikal kararı almaya iten husus, sözü geçen yenilgide kendisinin aklı ve istidlâlî bilgiyi ihmal edip bunların yerine şiirler ve dizeler nazmetmekle meşgul olmasının da payı olduğunu düşünmesidir. Bu yüzden daha üniversite öğrencisiyken Arapları yenen aklın, ona bu zaferi kazandıran özelliklerinin bulunması gerektiği kanaatine varmış ve sözü geçen aklı çözümenin önemine inanmıştır. Bu kanaatin etkisiyle tahsil hayatını, yoğunluklu olarak mantık ve felsefe eğitimine yöneltmiştir.

Burada şu hususun belirtilmesinde fayda vardır: Taha Abdurrahman, mantık ile dil felsefesinin dehlizlerinde başta öğrenci, sonra hoca olarak uzun süren tahsil ve telif faaliyetleri neticesinde hem aklın hem dilin sınırlılığını keşfetmiştir. Böylece paradoksal olarak yine başa dönmüştür. Zira hakikate aracısız, doğrudan ulaşan dilin işârî dil, yani şiir dili olduğunu görmüştür.<sup>12</sup>

Bu kısa düşünsel ve ilmî ortam tasviri vesilesiyle Taha Abdurrahman'ın ömrünün başında sağlam bir klasik eğitim aldığını, ardından da iyi bir modern eğitim gördüğünü ve fitraten sahip olduğu estetik zevki, eğitimle incelttiğini anlamaktayız. Bu durum onun geleneğin zengin muhtevası ile modernin dakik metodoloji formasyonunu cem etmesini sağlamıştır. Onun etik, estetik, düşünsel ve felsefi projelerindeki derinlik ve özgünlüğün büyük oranda bundan kaynaklandığı düşünülebilir .

### III. DÜŞÜNCESİNE ETKİ EDEN BAZI FELSEFÎ VE DİNÎ AKIMLAR

Felsefî ihtisasını Fransa'da yapan Taha Abdurrahman, birçok felsefî akımdan istifade etti. Özellikle ihtisas konusu olan “Mantık ve Dil Felsefesi”ndeki modern gelişmelerden etkilendi.

“*Dil ve Felsefe: Ontolojik Dilsel Yapılarda Bir Araştırma*” isimli doktora tezine bakıldığında mantıkçı pozitivistimin iddialarına karşı çok temkinliyse de, analitik felsefe melekesiyle ortaya konulmuş birçok yaklaşım görülmektedir. Nitekim hoca olarak öğretime başladığı yıllarda diyalektik materyalizm ile mantıkçılık arasında dönen hummalı tartışmalara mesafeli durmuş ve bu iki cepheden birinde yer almamıştır. Düşünsel hayatının daha erken dönemlerinde mantıkçı pozitivistim projesinin akim olduğuna kanaat getirmiş, bu nedenle doğal dil felsefesine yönelmiştir.

<sup>11</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 145.

<sup>12</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, Beyrut-Lübnan, eş-Şebeketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2013, s. 17-18.

Etkilendiği başlıca hocalardan biri olan Eş'arî düşünür Ali Sami en-Neşşâr, derslerinde ve eserlerinde metod/metodoloji meselesini merkeze almış ve buna ısrarla vurgu yapmış bir isimdir. O derece ki, hakikî İslam felsefesini, kendilerine mahsus ve orijinal yöntemlere sahip erken dönem kelamcılarının (mütekellimunun) düşünsel etkinliğinde bulduğunu ileri sürmüştür. Bu yaklaşımın izleri Taha Abdurrahman'ın düşünsel projelerinde kendisini içten içe göstermektedir. Diğer taraftan Müslüman kişiselcilik (personalizm) felsefesinin başlatıcısı Faslı filozof Muhammed Aziz Lahbâbî'nin Müslümanların felsefî düşüncede yaratıcı olmaları için istikamet tayini çabasının, Taha Abdurrahman'ın entelektüel dertleri arasında yerini aldığı da mülhaza edilmektedir.

Taha Abdurrahman'ın sahip olduğu düşünsel çerçevenin şekillenmesinde yaşadığı "tasavvufî tecrübe"nin de derin izleri vardır. Küçük yaşta babasının adeta bir medreseye çevirdiği evinde Kur'an-ı Kerim-i hıfzetmesinin, İslamî ilimlere dair temel metinleri okuyup ezberlemesinin yanı sıra, Fas'taki Kadirî tarikatı şeyhlerinden Sidî Hamza'ya intisap etmiştir. Böylece tasavvufî pratiği bir mürşidin gözetiminde bilfiil yaşamıştır. Bu canlı deneyim sayesinde idrak alanının enginleştiğini, kâinatın zihnine daha çok açıldığını ifade etmiştir: "*Dinî Pratik ve Aklın Tecdidî, isimli eserimin sufi deneyimimle güçlü bir alakası vardır. (...) Bu kitapta ilk meramım, ruhî/manevi tecrübenin aklî bilgiyle asla çelişmediğini, bilakis onu daha da zenginleştirip derinleştirebileceğini beyan etmektir.*"<sup>13</sup> Nitekim tasavvufî tecrübe onun hayatında bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Söz konusu tecrübe neticesinde elde ettiği manevî bilgi ve tezkiyenin düşünsel hayatında meydana getirdiği değişiklikleri şöyle açıklamıştır: "*Önceden şeylerin zahiri ve yüzeyinde dururdum. Onları aşmazdım. Şimdi ise şeylerin ardındaki mana ve değerleri bir doktor titizliğiyle yokluyorum. Filhakika etrafımdaki dünyaya dilediğimiz gibi tasarrufta bulunabileceğimiz maddî bir okyanus gibi bakıyordum, bu gün ise alemi insana verilmiş bir emanet olarak görüyorum.*"<sup>14</sup>

Bu istifade ve etkilenmelerin ötesinde Taha Abdurrahman'ı yaşadığı muhitteki düşünürlerden ayıran en önemli meziyeti, İslam geleneğini yapısalcı yöntemlerle veya salt epistemolojik kavramlarla yorumlayıp revize etmekten, Batı modernitesine olduğu gibi ayak uydurmaktan imtina etmesidir. Oysa bu iki yönelim Mağripteği çağdaşları arasında baskın bir yere sahipti. Özellikle Batılı modernite modeli, muasırları tarafından

<sup>13</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel*, s. 138.

<sup>14</sup> Merhûm, a.g.m., s. 27.

hiçbir aşağılık kompleksi duyulmadan benimseniyordu. O derece ki, takip ettikleri Fransa felsefe okulunun etkisiyle aralarından post-modern düşünceyi bile benimsemeye başlayıp Foucault, Derrida, Lyotard gibi filozofların eserlerini tercüme edenler ve onların düşüncelerini savunanlar çıkıyordu. Böylesi bir ortamda Taha Abdurrahman, hem şekil hem de içerik bakımından farklı bir düşünsel söylemle meydana çıktı. Şekil açısından -bir mantıkçı olması hesabıyla- burhanî temellendirmeyi esas alarak tezlerini mantıkî formda sunmuş, içerik bakımından ise ister selefî ister modernist olsun her taklidi reddederek düşüncede tahkiki ve özgünlüğü yeğlemiştir.<sup>15</sup>

Taha Abdurrahman bir söyleşisinde özellikle tesiri altında kaldığı bir filozofun olup olmadığı sadedinde şöyle beyanda bulunmuştur:

*“Sizi temin ederek diyebilirim ki, kendisine intisap edeceğim denli veya işte filan benim seçkin felsefecimdir diyebileceğim şekilde düşünceme özel olarak etki eden belli bir filozof yok; ama muazzam kafasından veya idrakinin muhteşem enginliğinden dolayı beğendiğim muhtelif filozoflar elbette ki var. Benim felsefeye olan ıttılam, hep bu filozofların herkese ifşa etmedikleri felsefe sanatına ait bütün sırları öğrenmek isteyen kimsenin ıttılamı idi. Ya da şöyle diyelim: felsefî ıttılam bu büyük filozofları bilfiil felsefe yaparken zapt eylemekti.”<sup>16</sup>*

#### IV. METODOLOJİK YETKİNLİĞİ VE METODOLOJİSİ

Taha Abdurrahman’ın eserlerini okuyan ve onun felsefî projelerine vukufiyet kazanan herkes -bu tezi hazırlayanın kanaatine göre- onun muhkem metodolojik melekесinin tüm eserlerine, hem sözdizimi hem de muhteva açısından yansıdığını görür. Onun bu metodolojik yetkinliği, yukarıda da işaret edildiği gibi, ömrünün büyük bölümünde mantıkî, lügavî ve felsefî disiplinlerle gerek talebe gerekse Hoca olarak iştiğal etmesinden ileri gelir. Bu uzun uğraşısının semeresi olarak onda güçlü bir istidlal kabiliyeti ve eşsiz bir sorunsallaştırma enerjisi meydana gelmiştir. Nitekim onun bu meziyetini, düşünsel yönden ona hasım olanlar ve onu eleştirenler bile itiraf ederek bu hakkı teslim etmiştir.<sup>17</sup> Onlardan birinin şu satırları bu durumu anlatmaktadır: *“Şunu itiraf ediyorum ki, Taha Abdurrahman’ın eserlerinden çok şey istifade ediyorum. Onun bilgi hazinesinden ve engin ilminden, yeni kelimelerinden, dakik tanımlarından, mühim tefriklerinden ve işlevsel kaidelerinden faydalaniyorum. (...) Onun sözdiziminde sahip*

<sup>15</sup> İbrahim Meşrûh, a.g.e, s. 41- 42.

<sup>16</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli’l-Müstakbel*, s. 48.

<sup>17</sup> İbrahim Meşrûh, *Taha Abdurrahman*, s. 59.

*olduğu üstün güce olan hayranlığımı gizlemem. Onun söylemi, son derece sistemli ve düzenli epistemik bir mimarî kuruyor adeta.”<sup>18</sup>*

T. Abdurrahman, bu melekeyi sadece düşünsel üretiminin zemini olarak bırakmamış, bilakis kavramsallaştırıp kuramsallaştırarak İslamî düşünce ortamında yaygın hale getirmeye büyük bir çaba göstermiştir.<sup>19</sup> Nitekim “Müslümanlar olarak nasıl özgün fikrî ve felsefî üretimde bulunabiliriz?” sorusu ve sorunsalını merkeze alan iki ciltten müteşekkil “*Fıkhu'l-Felsefe*” adında bir eser yazmıştır. Ona göre “orjinalite”nin yolu, hiç kuşkusuz ki sağlam bir metodolojik formasyondan geçmektedir. Bu doğrultuda o, özgün bir ilmî ve fikrî üretim (ibda') için üç tür metodolojide meleke kazanmanın gerekliliğini neredeyse her fırsatta vurgulamıştır. Bunlar: İslam ilim geleneğinin kendisiyle temayüz ettiği “bütüncüllük metodoloji”si, felsefede -daha çok dil felsefesinde- kullanılan “pragmatik metodoloji” ve mantık ilminde yer alan “argümantatif/hicâcî metodoloji”dir.<sup>20</sup> O, bu metodolojilerden bir bakıma Müslümanların iddialı düşünsel ve epistemik atılımlarına, ihya-ı medeniyet ihtiyaçlarına uygun düşen ve seçkin bir epistemolojik tarz geliştiren müşterek bir “tefekkür paradigması” tesis etmiştir. Elbette ki sözü geçen yeni tefekkür paradigmasının kavramsal çerçevesini çizmek, bu kısa girişteki kısa değiniyi çok fazla aşar. Bu sebeple burada bu araştırmanın konusu düşünürün yukarıdaki üç tür metodolojiyi hangi tasavvurlarla önemseydiğine dair bir fikir vermesi için muhtasar açıklamalarla yetinilecektir.

- Bütüncüllük metodolojisi (*el-Menheciyyetu't-Tekâmüliyye*): Bu metodolojiye göre, İslam düşünce ve ilim geleneğini eleştirme, düzeltme ve güncelleme faaliyetinin sıhhati, ancak bu geleneğe mahsus olan “bütüncül metotla” mümkündür. Taha Abdurrahman, Müslümanları düşünsel hürriyete ulaştıracak özgün üretimin yapılabilmesi için İslamî “pragmatik”i<sup>21</sup> bilgi ve fikir üretiminin merkezine yerleştiren

<sup>18</sup> Ali Harb, *el-Mâhiyetu ve'l-Alâkatu: Nahve Mantikin Tahviliyyin*, 1. B., Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1998, s. 163; Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, der: Rıdvan Merhum, 1. B., Beyrut-Lübnan, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbda', 2010, s. 32.

<sup>19</sup> Taha Abdurrahman, *Fıkhu'l-Felsefe: el-Kavlu'l-Felsefî*, C. II., 2.b. , Fas, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 2005 s. 429.

<sup>20</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec*, s. 16.

<sup>21</sup> Burada ve daha sonraki farklı bağlamlarda kullanılan “pragmatik (pragmatics)” kelimesi, “fiilî çıkarımı yegane hedef ve değer sayma” anlamındaki modern ahlak felsefesi terimi pragmatizm ile alakalı değil; bilakis Türkçeye edimbilim, Arapçaya tedâvüliyyât (تداوليات) diye tercüme edilmiş bir dil felsefesi ve dilbilimi ortak terimidir. Bu konuya dair geniş açıklama için bkz. Philippe Blanchet, *La Pragmatique: d'Austin à Goffman, Arapçaya çev: Sâbir el-Habâşe*. Bu kavramla burada ve sonraki



Müslüman alim ve felsefecilerin İslam geleneğini oluştururken takip ettikleri metodolojileri keşfetmenin ve geleneği onlarla yorumlamanın şart olduğu düşüncesindedir. Ona göre bu bağlamdaki en önemli husus, geleneği yorumlarken aceleci yargılardan ve ideolojik çağrılardan uzaklaşmaktır. Çünkü geleneğin düşünme ve üretme araçlarını/mekanizmalarını keşfedip gereğince kavramak, ihtiva ettiği ilmî ve düşünsel konuların bilgisine takaddüm eder.<sup>22</sup>

• Pragmatik metodoloji (*el-Menheciyyetu't-Tedâvuliyye*): Bu metodoloji, bir felsefi düşünceyi tenkit ve tashih etmenin, güncelleyebilmenin ancak o filozofa özgü pragmatik araçlarını derinlikli bir kavrayışla hazmetmekle mümkün olduğunu öngörür. İslam geleneğinin kendisine mahsus ve onu diğer kültürlerden ayıran özgün üretimi olduğu gibi, Batılı geleneğin de kendisine has ve ayırt edici özgün üretimi vardır. Bu bağlamda Taha Abdurrahman'ın milletler arasında epistemik açılıma ve fikir teatisine davet eden 'teârûf (tanışma) ilkesi'nden<sup>23</sup> hareket edildiğinde şu çıkarıma varılır: Batı kültürünün felsefi söylemini üretirken kendisine özgü modeli üretmek için takip ettiği felsefi metodolojiyi keşfetmek, Müslümanların felsefi istikamette yeniden özgün bir başlangıç yapabilmesinin zaruri bir şartıdır. İşte bundandır ki T. Abdurrahman, Müslümanların Batı felsefesine önce felsefi değil, bilimsel bir noktadan hareketle bakması gerektiği kanaatindedir. Zira bu bakış –ona ait metafordaki ifadeyle– filozofun fabrikasına girebilmeyi sağlayacaktır. Böylelikle o filozofun başka felsefecilerin metinlerine yaptığı tercümede nasıl bir yöntem yeğlediğini, kendisine özgü kavramları nasıl ibdâ'<sup>24</sup> ettiği, tanımlarını nasıl belirlediğini, delillerini nasıl inşa ettiğini ve kendi felsefi söyleminin perspektifinde nasıl yürüdüğünü görmek ve örnek almak imkanı elde edilecektir. Nitekim Taha Abdurrahman'ın geliştirdiği ve hakkında iki kitap yazdığı "*fikhu'l-felsefe*" düşüncesi, tam da bu hedefe yönelik bir çabadır. Batı

---

kullanıldığı bağlamlarda kastedilen anlam, "dealet ve anlam tespitinin ancak eğer bir geleneğin üç kültür şubesi olan itikat, dil ve bilgi ortak perspektifinde yapılırsa sahih olacağı" şeklindedir. Nitekim Taha Abdurrahman'ın bu terime yaptığı tanım ve tahlil de bu yöndedir. Konunun ayrıntısı için Bkz: Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel*, s. 78; Tecdidü'l-Menhec fî Takvîmî't-Turâs, 243- 246.

<sup>22</sup> Abdunnebi el-Harri, *Taha Abdurrahman ve Muhammed Abid el-Cabiri: Sirâ'u'l-Meşru'eyn 'alâ Ardi'l-Hikmeti'r-Rüşdiyye*, Beyrut, eş-Şebeketu'l-Arabî li'l-Bahsi ve'n-Neşr, 2014, s. 115-116.

<sup>23</sup> Bu ilkeye dair geniş açıklama bu araştırmanın üçüncü bölümünde gelecektir.

<sup>24</sup> İbdâ' kavramı, T. Abdurrahman'ın düşüncesinde merkezî kavramlardan biridir. Üçüncü bölümde bu kavramın tanım, taksim ve tahliline yer verilecektir. Fakat burada tez boyunca bu kavramın "*özgün ve estetik düşünsel üretim*" manasında kullanıldığını belirtmenin, anlaşılabilirlik bakımından faydalı olacağı mülâhaza edilmiştir.

felsefesine öz pragmatîği içinde vakıf olmak ve Batılı filozofları felsefe yaparken – özellikle bu konudaki formasyonlarıyla- tanımak için bir rehberlik projesidir.

• Argümantatif metodoloji (*el-Menheciyyetu'l-Hicâciyye*): Bu metodoloji uyarınca İslamî geleneği ve felsefî söylemi mantıksal bir tahlile tabi tutmanın sahih bir sonuç verebilmesi için bu tahlilin argümantatif (hicâcî/cedelî) mantığının kanunlarına göre olması lazımdır.<sup>25</sup> Çünkü dil felsefesinde, mantıkta ve edimbilimdeki araştırmalar, doğal diyaloglardaki istidlalin sınaî (kılıgısal) olan burhanî yöntemle değil, argümantatif tarzda olduğunu ispatlamıştır.<sup>26</sup> Bu, aynı zamanda geleneksel İslamî ilimlerdeki hakim istidlal tarzıdır. Nitekim İslam düşünce geleneği, bugün modern araştırmaların da savunduğu bu metodu neredeyse her alanda kullanmış, hatta onu o günün metodolojik seviyenin koşulları uyarınca konu alan “Münazara İlmi” adında özel bir bilim inşa etmiştir.<sup>27</sup> İslamî pragmatikteki bu cedelî istidlal tarzı, sûrî (formel) olmayan bir mantıktır ve operasyoneldir (icrâidir). Çünkü onun sözdizimi manasından, manası da pragmatik (dilsel, epistemik ve itikadî ) temellerinden ayrı tutulmaz.<sup>28</sup>

## V. TAHA ABDURRAHMAN'IN ESERLERİ

1. Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel
2. el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr
3. el-Mantık ve'n-Nahvu's-Sûrî
4. el-Lisân ve'l-Mizân evi't-Tekevsuru'l-Aklî
5. Suâlu'l-Menhec: fi Ufki't-Tesîs lî Enmûzecin Fikriyyin Te'sîsiyyin
6. Fî Usûli'l-Hivar ve Tecdîdi İlmi'l-Kelâm
7. Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Turas
8. Fıkhu'l-Felsefe I: el-Felsefetu ve't-Tercüme
9. Fıkhu'l-Felsefe II: el-Kavlu'l-Felsefiyyu, Kitâbu'l-Mefhûm ve't-Tesîl
10. el-Hakku'l-Arabiyyu fi'l-İhtilafi'l-Felsefiyyi
11. el-Amelu'd-Dîniyyu ve Tecdîdu'l-Akl

<sup>25</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec*, s. 16-18.

<sup>26</sup> İbrahim Meşruh, *Taha Abdurrahman*, s. 114.

<sup>27</sup> Taha Abdurrahman, *Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdîdi İlmi'l-Kelâm*, 2. b., Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfi'l-İslâmî, 2000, s. 20.

<sup>28</sup> Konunun detayları için bkz. Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec fi Ufki't-Te'sîs*, s. 193-209.

12. Suâlu'l-Ahlak: Musâhemetun fi'n-Nakdi
13. el-Hakku'l-İslamiyyu fi'l-İhtilâfi'l-Fikriyyi
14. Rûhu'l-Hadâse: el-Medhal ilâ Te'sîsi'l-Hadaseti'l-İslamiyye
15. el-Hedâse ve'l-Mukâveme
16. Rûhu'd-Dîn: min Dıykı'l-Almâniyye ilâ Se'eti'l-İ'timâniyye
17. Suâlu'l-Amel: Bahsun ani'l-Usuli'l-Ameliyye fi'l-Fikr ve'l-İlm
18. Bü'sü'd-Dehrâniyye: en-Nakdu'l-İ'timâni li'l-Fasli beyne'l-Ahlak ve'd- Dîn
19. Şürûdu Mâ B'ade'd-Dehrâniyye: en-Nakdu'l-İ'timâni li'l-Hurûci Mine'l-Ahlak
20. Dinu'l-Hayâ': mine'l-Fıkhî'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhî'l-İ'timâni
21. Mine'l-İnsani'l-Ebter, İlâ'l-İnsâni'l-Kevser



## BİRİNCİ BÖLÜM

### MODERNİTE KAVRAMI

#### I. MODERNİTE VE POST-MODERNİTE KAVRAMLARI

Modernitenin felsefi bağlamdaki tasavvurunu açıklığa kavuşturmak için sözlük ve terim anlamını, epistemoloji ve etik anlayışını, post-modernite ve gelenek kavramlarıyla olan ilişkisini ele almak gerekir.

##### 1. MODERNİTENİN LÜGAVÎ ANLAMI

Fransızca ve İngilizcede modernite kelimesi, Latince “mode” kökünden iştikak edilmiştir<sup>29</sup>. Avrupa dilleri içinde Fransızca, Klasik Latince “en son ortaya çıkan, şimdiye ait olan” anlamını ifade eden “modo” kökünden bir sıfat olarak “moderne” sözcüğünü türeten ilk dildir<sup>30</sup>. Kelimenin “modern, en çağdaş, muasır” manasına gelen şekli Latince’de “modernus” olarak türetilmiştir.<sup>31</sup> Onun başlıca karşıt anlamlıları, “antiques, vetus, priscus: eski, kadim, önceden var olan” kelimeleridir.<sup>32</sup> Bu kökten Latince’de “ölçüt, mihenk” manasına gelen “modus” kelimesi de iştikak edilmiştir. Aslında bu kelimenin etimolojisi ince bir tetkike tabi tutulduğunda Hint-Avrupa kökenli “med” kelimesine ulaşılır ki, anlamı “kıyas, ölçme, değerlendirip düzeltme”dir. Nitekim aynı köke “médecine”, “méditasyon”, “modèle” vb. kelimelerde de rastlanmaktadır.<sup>33</sup>

Serdedilen bu etimolojik mülâhazaya bakıldığında modernite kelimesinin türetildiği kökün “tarz ve yöntemde, ölçüp değerlendirmede yeniliği” ifade ettiği söylenebilir. Latince kök ve türevlerine bakıldığında kelimenin hem kronolojik bir

<sup>29</sup> Mutâ’ es-Safadî, *Nakdu’l-Akli’l-Ğarbî*, Lübnan, Merkezu’l-İnmâ el-Kavmî, 1990, s. 223.

<sup>30</sup> William R. Everdell, *İlk Modernler*, çev. Hülya Kocaoluk, 2.b., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 13.

<sup>31</sup> Muhammed Cedîdî, *el-Hedâse ve Ma Ba’de’l-Hadâse fî Felsefeti Ritşard Rortî*, Kostantine Mentûrî Üniversitesi, İnsanî Bilimler ve Sosyal Bilimler Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Cezair, 2005-2006, s. 84.

<sup>32</sup> Matei Calinescu, *Modernliğin Beşyüzü*, çev. Sabri Gürses, 2. b., İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 22.

<sup>33</sup> Muhammed Cedîdî, *el-Hedâse ve Ma Ba’de’l-Hadâse*, s. 84-84.

boyut taşıdığı – ki tarihî dönemlerin tasnifinde Yeniçağ adlandırması bunu ortaya koyar- hem de eski olanın modasının geçtiği tasavvuru bakımından bir değer ifade ettiği için aksiyolojik bir yön içerdiği görülür. Batılı düşünce geleneğinde “modern” (yeni) sözcüğünün dönemleri veya durumları birbirinden ayırt etmek üzere kullanımı yeni ve yakın tarihli değildir. Bilakis Latince modernus kelimesi ilk defa milattan sonra beşinci asırda Hıristiyanlığın hâkim olduğu dönem için ve onu pagan Roma döneminden ayırmak üzere kullanılmıştır. Modern sözcüğü, geç dönem Latincesinin modern dünyaya armağanlarından biridir.<sup>34</sup>

Bu hususlara bakıldığında Batılı bilincin modern kelimesini, yaygınlık kazanan her düşünme ve inanma şeklindeki ciddi değişimi öncekilerden ayırt etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden de Batı düşünce tarihinde belli aralıklarla muayyen dönemlerde hep revaçta olduğu açığa çıkmaktadır.<sup>35</sup>

## 2. MODERNİTENİN İSTILAHÎ MANASI

Modernite kavramının klasik mantık formasyonu ile özsel niteliklerinin (zatiyyâtının) tespit edilip mahiyetini açık seçik ortaya koyan bir tarifinin yapılması zordur. Nitekim Batılı düşünürlerin böylesi bir tarif çabasına geçen yüzyılın ortalarında ortaya atılan postmodernite kavramının tetiklediği tartışmalar sonucunda girdikleri görülmektedir.<sup>36</sup> Bu kavramın efradını cami, ağyarını mani bir tanımının yapılabilmesindeki zorluk, girift birçok sebep ve etkenden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, felsefî bir kavram olarak “modernite” ekonomi, sosyoloji, epistemoloji, metodoloji, ontoloji, estetik, aksiyoloji vb. gibi farklı alanlarla bütüncül bir irtibat arz etmekte, dolayısıyla bölümlenme kabul etmemektedir. Bir tanımlama etkinliğinde ise farklı disiplinlerle irtibatı olan bir kavramı mahiyetsel bir tarife tabi tutmak oldukça güçtür. Ayrıca bazı felsefecilerin modernite mefhumunu savunurken, bazılarının da eleştirmesi onun özsel niteliklerini belirlemeyi daha da güç hale getirmektedir. Şu da var ki düşünce

<sup>34</sup> Ernest Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Almancadan çev. Williard R. Trask, Harper & Row, Newyork, 1963, s. 96; Matei Calinescu, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>35</sup> Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 112.

<sup>36</sup> William R. Everdell, *a.g.e.*, s. 18.

tarihçilerinin bu kavramın başlangıç tarihi ve doğuş süreci hakkındaki çok muhtelif görüşleri de tarif faaliyetindeki güçlüğü iyice pekiştirmektedir<sup>37</sup>.

Bu güçlüğe rağmen hakkında genel bir tasavvur oluşturmak için modernite kavramının mahiyetsel olmasa da niteliksel bazı tanımları yapılmıştır. Zira bir şey üzerine hüküm vermek, o şeyin tam veya genel tasavvurunun türevidir.<sup>38</sup> Çalışmanın ana temasını teşkil etmesi hasebiyle moderniteye yapılan tanımlardan bazılarına yer verilmesi böylesi bir tasavvuru elde etmek bakımından gereklidir.

Bu bağlamda baştan bir hususun belirtilmesinde fayda vardır: Modernite, insana, tarihe ve doğaya yönelik tasavvurda köklü bir değişimi ifade eder. Bu yüzden burada serdedilecek muhtelif tariflerin, modernitenin farklı ilintilerini öne çıkartmalarına rağmen ortak paydaları budur.

Andre la Lande moderniteyi şöyle tarif ediyor: “XIX. ile XX. yüzyıldan beri Batılı sanayi toplumlarının durumunu ifade etmek için ortaya çıkan toplumsal, medenî ve kültürel bir haldir. Aynı zamanda XVI. yüzyıl Avrupa’sında başlamış olan hızlı ve hızlı çabaların uzantısıdır.”<sup>39</sup>

Baudelaire, “Modern Hayatın Ressamı” başlıklı makalesinde şöyle demektedir: “Modernite, anlık olandır, geçip gidendir, olumsal olandır; sanatın yarısıdır, öteki yarısı ise, sonsuz olandır, değişmeyendir.”<sup>40</sup>

Modernite eleştirmeni diye bilinen Alain Touraine da şöyle tarif eder:

“En iddialı biçimiyle modernlik düşüncesi; insanın yaptığıyla bir olduğunun, dolayısıyla da bilim, teknoloji ya da yönetimin daha etkili kıldığı üretimle, toplumun yasayla örgütlenmesi ve çıkarların, ama aynı zamanda da, tüm kısıtlamalardan kurtulma isteğinin harekete geçirdiği kişisel yaşam arasında bir denklik ilişkisinin olması gerektiğinin olumlanmasıdır. Bilimsel bir kültürle hem düzenli, hem de özgür bireylerden oluşan toplum arasındaki bu denklik neye dayanır? Tabii ki aklın zaferine.”<sup>41</sup>

Habermas’ın “modernite projesi” diye andığı ve XVIII. asırda belirginleşen kavram, temelde aydınlanma düşünürlerinin nesnel bilimi, evrensel ahlak ile hukuku ve

<sup>37</sup> Muhammed Mahmud Seyyid Ahmed, *A’dau’l-Hadâse*, el-Memleketu’s-Suudiyetu’l-Arabiyye, Merkezi’l-Fikr el-Muasır, 1434 h., s. 16.

<sup>38</sup> Muhammed b. Ahmed İbn Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Münîr*, Riyad, Mektebetu’l-Abikân, 1993, c. 1, s. 50.

<sup>39</sup> André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique la Philosophie*, Arapçadan çev. Muhammed Cedidî, 18. b., Paris, Puf, , 1996, s. 640.

<sup>40</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, 7. b., İstanbul, Metis, 2014, s. 23.

<sup>41</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 9. b., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 14.

kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıkları içinde geliştirme konusunda gösterdikleri olağanüstü çabadan ibarettir.

Mısırlı düşünür Abdulvahhab el-Mesîrî ise moderniteyi “*pratikte ilişkide bilimi, teknolojiyi ve akli yegane araçlar olarak benimsemek*” şeklinde tanımlamayı yetersiz bulmakta ve şu tanımlı önermektedir: “*Modernite, gerçeklikle kurulan ilişkide yegane araçlar olarak değerden arındırılmış akli, teknolojiyi ve bilimi benimsemektir.*”<sup>42</sup> Diğer bir Arap mütefekkiye göre de modernitenin tanımındaki belirleyici unsur, insanların bireysel ve kolektif olarak kendi tarihlerini yapmaları gerektiği şeklindeki tasavvurdur. “*Bu tasavvur –ister Avrupa’da olsun, ister başka yerlerde- önceki toplumlarda geçerli egemen düşünceden kopuşu simgeler. Eski egemen düşünce, kainatı ve insanı yaratan Tanrı’nın son kertede ‘kanun yapan’ da olduğu ilkesine dayanıyordu. Söz konusu kutsal kanunlaştırmanın dayandığı etik ilkeler, bilindiği gibi dinler ve tarihsel aşkın felsefeler tarafından formüle ediliyordu. Dolayısıyla sürekli değişen sosyal gerçekliği anlama zorunluluğu, farklı yorumlara da ister istemez kapı aralıyordu. Akla çoğunlukla bu yorumlar için başvuruluyordu. Yani akıl, ‘akıl ile dini uzlaştırma’ görevini üstleniyordu. (...) Eğer tarih, insanlığın dışında bir etkinlik olarak ortaya çıkmıyorsa, o zaman başka ‘yasalarla’ açıklanması ihtiyacı doğdu. Bu yasaların keşfi ise bazı yeni bilimlerin ortaya çıkmasını gerektirdi. Bunlar, doğa ve insan bilimleridir. Böylece toplumların hareketinin nesnel belirleyicilerini ortaya çıkarmak üzere akıl yeniden harekete geçmişti.*”<sup>43</sup>

Felsefî temelleri bakımından modernitenin iç mantığını netleştirmek üzere serdedilen bu muhtelif tarifler, dikkatli bir tahlile tabi tutulunca modernite için kurulacak bir ideal tipin –Muhammed eş-Şeyh’in belirlemesine göre- üç esas kavram (ya da üç zımnî metafizik temel) üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır: Akılcılık, Öznellik ve Özgürlük.<sup>44</sup> Şimdi kısaca bu üç kavram üzerinde durmak faydalı olacaktır.

<sup>42</sup> Abdulvahhâb el-Mesîrî, *Dirâsâtun M’arifîyyetun fî l-Hadâseti l-Garbiyye*, Kahire, Mektebetu’ş-Şûruk ed-Devliyye, 2016, s. 35.

<sup>43</sup> Samir Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din: Kültüralizmlerin Eleştirisi*, Fransızca’dan çev: Fikret Başkaya, Uğur Günsür, Güven Öztürk, İstanbul, Yordam Kitap, 2016, s. 15-16.

<sup>44</sup> Muhammed eş-Şeyh, *Felsefetu l-Hadâse fî Fikri Hegel*, Beyrut, eş-Şebketu l-Arabiyyatu li l-Ebhâsi ve’n-Neşr, 2008, s. 261.

## 2.1. AKILCILIK

Akılcılığı (rasyonaliteyi), kavram içi tartışma ve nüanslarıyla dikkate almadığımızda, genel anlamda şöyle tanımlayabiliriz: “*Kâinatın, mantıkî ve nesnel olan aklın çalışma şekliyle aynı mekanizmaya göre işlediğini, bu nedenle de insanın son tahlilde deneye tabi tuttuğu her şeyi tıpkı bir matematik problemini veya basit bir mekanizmayı anlar gibi anlayabileceğini inanmaya götüren düşünceler toplamıdır.*”<sup>45</sup>

Modernite kavramını tahkik eden düşünürler, modernite ile rasyonalite arasında sıkı bir bağ olduğunu, hatta birini zikredince bir zorunluluk olarak diğersinin de zikredilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira rasyonalite modernitenin anahtarı, modern insanın da ruhu mesabesinde<sup>46</sup>. “*Batılı klasik iklimdeki felsefî düşünce, modernitesini akla itibarını geri verme girişimiyle gerçekleştirmiştir. Bir taraftan akli ispat ederken diğer taraftan bozulmuşluğun, karmaşanın ve harap olmanın kaynağı olması itibarıyla rasyonel olmayı tüm tecellileriyle inkâr etmiştir. Bu tasavvura binaen akıl hakikatın anahtarı, efsane ise kapanıdır.*”<sup>47</sup>

Weber, toplumsal bütünlüğün farklı alanlarında modernitenin şartlarını belirlerken modernitenin doğuşunu bir rasyonalizasyon ve büyü bozumu süreci olarak karakterize eder.<sup>48</sup> Modern akılcılığın başlatıcısı sayılan Descartes’ın bütün insanlarda eşit olarak mevcut olan evrensel, tarafsız ve özerk bir yargılama ve tefrik etme gücü şeklindeki “akıl ideası” modern akıl düşüncesinin başlangıcıdır. Bu idea Kant’da aynı çizgide daha da muhkemleşecek; “özerk bir biçimde, yani özgür olarak düşüncenin kendi ilkelerine göre yargılama gücü” akıl diye tesmiye olunacaktır. Akli aydınlanmanın bir kurucu ögesi olarak koyan Kant’a “aydınlanma nedir?” diye sorulduğunda “insanın bizzat kendisinin yarattığı reşit olmama durumundan çıkmaktır” demiştir<sup>49</sup>. Bu durumda akıl ideası; rasyonel olmayı, erişkin olmayı, hayatın kurulmasındaki özerklik ve sorumluluk isteklerini kapsamaktadır.

İnsanın aydınlanmayı doğuran kendi aklını hiçbir vesayet kabul etmeksizin cesurca kullanma isteği aydınlanmanın da ötesine gitmiştir. Bunun sonucunda kurucu

<sup>45</sup> Crane Brinton, *Teşkilî'l-Aklî'l-Hadis*, Arapçaya çev. Şevki Celal, Kuveyt, el-Meclisu'l-Vataniyyu li's-Sekâfe ve'l-Âdâbi ve'l-Fünun, 1984, s. 119.

<sup>46</sup> Fethi Terikî, Reşide Terikî, *Felsefetu'l-Hadâse*, Beyrut-Lübnan, Merkezu İnmâi'l-Kavmî, , 1992, s. 27.

<sup>47</sup> Fethi Terikî, Reşide Terikî, *Felsefetu'l-Hadâse*, s. 69.

<sup>48</sup> Ahmet Çiğdem, *Bir İmkan Olarak Modernite*, 4.b., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 53; Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, s. 34.

<sup>49</sup> Kasım Şuayb, *Fitnetu'l-Hadâse*, ed-Dâru'l-Beydâ-Fas, el-Merkezu's-Sekafî el-Arabî, 2013, s. 17.



güç olarak aklın konumu kendinde kanıtlanmıştır. Modern akıl ideası, Kant ve ardından Hegel’le yaratıcı bir aracı olarak her şeyin üstünde bir konuma yerleşerek mutlaklaşmıştır. “Akıl kendinde açık ilk ilkelere sahiptir; bütün inançlarımızı eleştirebilir; ahlak, din ve devleti haklılaştırabilir; evrensel ve tarafsızdır; hiç olmazsa teoride her şeyi açıklayabilir.”<sup>50</sup> Böylelikle “Rasyonalite (...) aklın evrensel bir özne olarak kategorize edildiği, eski düzenin yalın imgesi olan mite meydan okumasının sağlandığı başat bir ilkeyi temsil eder. Modernitenin kuruluşu, geçmişle bugün arasına konulan mesafeyi meşrulaştıran özsel rasyonalitenin tarihsel ve felsefî kullanılışıyla mümkün olmuştur.”<sup>51</sup>

Modernite projesindeki akıl özellikle aşağıdaki alanları rasyonelleştirir:

### **2.1.1. Bilimsel Düşüncenin Aklileştirilmesi**

Modernitenin ilk ve öncelikli olarak aklileştirdiği alan bilimsel söylemdir. Zira bilimsel olan ile ontolojik olanı birbirinden ayırmıştır. Burhanî akli ve deneyi yegâne dayanak olarak belirlemiştir. Böylelikle düşüncenin metodolojisi ile pratiği için mantıkî matematiksel form tek ölçüt haline gelmiş ve bilim kati bir şekilde ideolojik, dinî ve siyasî tasavvurlardan ayrılmıştır.<sup>52</sup>

### **2.1.2. Siyasî Söylemin Aklileştirilmesi**

Machiavelli ile birlikte devlet işlerini idare etmede politik etkinlik, düşüncedeki metafizikten ayrılmıştır. Bunun neticesinde siyaset, meseleleri ele almada giderek hem dinî hem de felsefî olandan bağımsız bir akli örgü geliştirmiştir. Siyaset erki, artık felsefî hayalci ütopyaların ve dinî duyarlılıkların dışında büsbütün toplumsal bir faaliyet olarak algılanmıştır. Politikanın aşkın meşruiyet bağlarından kurtularak yapılması savunulmuştur.<sup>53</sup>

### **2.1.3. Tarihî Söylemin Aklileştirilmesi**

Modernite, tarihi dinî bir perspektifle okumayı reddetti. Tarihi, İsa’nın doğumuyla başlatan Hıristiyan düşünceyi bıraktı ve Batının birliğini din üzerinden kurulan bir ittihat olmaktan çıkardı. Böylece siyasete halklar egemen oldu. Tarihî

<sup>50</sup> Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, s. 57.

<sup>51</sup> Ahmet Çiğdem, a.g.e., s. 79.

<sup>52</sup> Bûzibre Abdusselam, *Taha Abdurrahman ve Nakdu'l-Hadâse*, Kuveyt, Cedâvil, 2011, s. 45; Fethi Terikî, Reşide Terikî, *Felsefetu'l-Hadase*, s. 29.

<sup>53</sup> Muhammed Sebilâ, *el-Hadâse ve Mâ Ba'de'l-Hadâse*, Mağrib, Dâru Tûbkâl, 2000, s. 64.

söylemi aklîleştirmek “genel olarak tüm geleneklerden, özel olarak da nakilden ayrılmayı ve geçmiş yaşantıları şimdiki anlayıp değiştirmek için teşhis etmeyi” gerektirir.<sup>54</sup>

#### **2.1.4. Dinî Söylemin Aklîleştirilmesi**

Dinî söylemin aklîleştirilmesi, akli yaratılışın mahiyeti ve sonuçlarını anlamak için yeterli bir yorumlayıcı görmenin sonucunda gerçekleşmiştir. Dinsel rasyonalizasyon, kutsal metinleri anlayıp çağın verilerine göre yorumlama hususunda akli yegâne merci sayar ve nakli bertaraf eder. Dinî alandaki aklîleştirme eylemi, dini mitten ve hurafeden arındırmak amacıyla ona bütün boyutlarıyla müdahale ederek onu yenilemek şeklinde tezahür etmiştir.<sup>55</sup>

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki, modernitenin belirlediği akıl mefhumu, bu proje içinde kendisine yüklenen misyonu ifa etmek için özgürlük kavramına kopmaz bir şekilde bağlıdır; yoksa “insanoğlu tarihini yapar” savı, bir gerçeklik değeri kazanamaz. Fakat bu özgürlük ancak kapitalizmin mümkün kıldığı sınırlar içinde tanımlanabilir. Buna göre toplum, bireylerin toplamından oluşan bir bütünlüktür ve birey tartışmasız özgürleştirici bir ideolojiye sahiptir. Onun özgürleştirici akli da insanların mutluluğunu gerçekleştirecek olan sosyal düzen de “iyi kurumlardır”. Bunlar, temelde akla dayalı olarak politik hayatın idamesini sağlayan ve fertlerin hukukî eşitliği ile özgürlüğünü güvence altına alan demokratik kurumlardır. Akıl, ekonomik hayatın idaresi için sözleşme özgürlüğünü, yani piyasayı tayin eder. Böylece ekonominin doğru işlemesi için iyi toplumun kutsal değeri sayılan “mülkiyetin” korunması elzem hale gelir. Bu da demektir ki, özgürleştirici akıl, ancak özgürlük, eşitlik ve mülkiyet aracılığıyla ifadesini bulabilir.<sup>56</sup>

## **2.2. ÖZNECİLİK**

Modernite ideasının temel dayanaklarından biri de öznelci düşüncedir. Modern çağdan beri Batı metafiziği “düşünen özne”yi hakikatin temel belirleyicisi addetmiştir. Felsefe, Descartes’tan başlayarak bilinci, bilincin meleke ve güçlerini tahlil eden bir disiplin haline gelmiştir. Buna göre insanın kendi zatının bilincinde olması onun diğer tüm düşüncelerinin esasıdır. Sadece bilinçten hareket ederek kişi dünyadaki görüngüleri

<sup>54</sup> Fethi Terikî, Reşide Terikî, *Felsefetu'l-Hadase*, s. 31.

<sup>55</sup> Fethi Terikî, Reşide Terikî, *Felsefetu'l-Hadâse*, s. 31; Bûzibre Abdusselam, *Nakdu'l-Hadâse*, s. 47.

<sup>56</sup> Samir Amin, *Modernite, Demokrasi ve Din*, s. 17-18.

vasfedebilir ve gerçekten var olanı belirleyebilir. Ancak bu takdirde hakikat, yakini idrakle aynı şeye denk düşer ve “Ben”in her varlığın medarı olduğu görülür.<sup>57</sup> Buna göre özgür irade, bize kendimize itibar etmemizi sağlayan iyi aklı verecek tek kaynaktır. “İnsanı bir anlamda Tanrı’ya benzer kılacak şey, düşünen öznenin özgür istencidir. Dizgesini cogito ergo sum üzerine kurmaya çalıştığından, Descartes’in, kendi felsefesini ‘öznellik’ içinde temellendirme çabasında olduğunu söyleyebiliriz. Aslında bu çaba, gerçekliği basitçe özgür istencin ürünü olarak görme ve zaman ile uzamın sınırlamalarından bağımsız olabilecek bir felsefeyi, arı us üzerine kurabilme özleminden kaynaklanıyordu.”<sup>58</sup>

Modern dönemden önce “âlem” Tanrı’nın yarattığı bir şey olarak görülmekteydi. Varlığın düzen ve mertebesine ilk sebebe yakınlık veya uzaklık hükmetmekteydi. Bu varlığa insan da dâhildi. İnsan âlemin ölçüsü değil, bilakis âlemin tâbi olduğu ölçülere bağlı sayılırdı. Mesele sadece hiyerarşideki farklılık idi. Ne ki –yukarıda da işaret edildiği üzere- modern çağ insana ve doğaya bakış açısında büyük bir değişime tanık oldu. İnsan artık kendi yargılarına dayanarak doğrunun, iyinin ve güzelin ne olduğunu belirlemeye başladı. Kesin önermelerini din veya başka bir üst otoriteden almayıp bizzat kendi zatından aldı. Doğa ise değişmez evrensel yasalara tâbi ve objektif sayılan modern bilimin ve özne deneyimlerinin nesnesi haline geldi.<sup>59</sup>

Mamafih, Batı modernliğinin mantıksal yapısı yalnızca bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmayıp insanların ve nesnelerin yönetimini de kendi işleyiş mantığına göre yeniden tanımlamış ve düzenleyip ve denetlemiştir.<sup>60</sup>

### 2.3. ÖZGÜRLÜK

Doğayı aklileştiren modern insan, sonra bakışını topluma çevirmiş onu da aklileştirmiştir. Önceki dönemlerde hak ve ahlak ya toplumun önde gelen imtiyazlıları tarafından ya da Eski ve Yeni Ahitte yer alan ilahî buyruklarla bilinirken, modern özne için bunlar insanın mevcut hür iradesi ile belirlenir olmuştur. Böylece beşerî irade modern toplum ve devleti kurmakta esas unsur kabul edilmiştir. Modern düşüncede

<sup>57</sup> Muhammed Sebilâ, *el-Hadâse ve Mâ-Ba’del’-Hadâse*, s. 65.

<sup>58</sup> Evrim Sezer, *Modernliğin Egemenlik Kurma Etiğine Bir Bakış*, Patikalar, haz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, İstanbul, İmge Kitabevi, 1997, s. 68-69.

<sup>59</sup> Muhammed eş-Şeyh, Yasin et-Tâirî, *Mukârabâtun fi’l-Hadâse ve Mâ-ba’del’-Hadâse*, Beyrut-Lübnan, Dâru’t-Talia, 1996, s. 12.

<sup>60</sup> Evrim Sezer, a.g.e., s. 75.

özgürlük, insanî varlığın cevheri ve varoluşunun da gayesidir. İnsan ancak onun vasıtasıyla kemale erebilir. Hatta özgürlük bunun da ötesinde artık gerek ahlakî, gerek sosyal, gerek siyasî ve gerekse iktisadî eylemin meşruiyetinin zarurî şartıdır.<sup>61</sup>

### 3. MODERNİTE VE GELENEK

Modernlik yaygın kanaate göre eskinin dışlanması, yeninin kutsanması olarak algılanmıştır.<sup>62</sup> Fakat temelde modernite ile gelenek arasındaki ilişki düşünsel bakımdan –hakim retoriğin aksine- birbirini olumsuzlayan iki zıt ve biri diğerinden tamamen bağımsız kavramın ilişkisi değildir<sup>63</sup>. Modernite gelenekle olan ilişkisini tümünden yok sayıcı bir tutumdan ziyade, seçmeci bir tavırla belirlemiştir. Şöyle ki; aydınlanma felsefesiyle birlikte dini söylemin otoritesi altında oluşmuş Ortaçağ geleneğinden tamamen kopma çabasına giren modernite, akla önem veren Grek geleneğinden esinlenmiş ve kimi zaman doğrudan istifade etmiştir. Bu da demek oluyor ki modernlik, geleneğinin içindeki rasyonel birikimi kabul edip irrasyonel saydığı hususları reddetmiştir. Yani geleneği tümünden dışlayıcı değil, aksine seçmeci bir okumaya tabi tutmuştur. Kaldı ki modernite, hem ilk tohumlarının Ortaçağ dönemi içinde atılmış olmasından hem de ilk filizlerinin bu çağda yeşermesinden dolayı gerek kavramsal gerekse içerik bakımından Ortaçağ geleneğinin birikiminden istifade etmiştir.<sup>64</sup> Bu sadette Etienne Gilson; Descartes, Leibniz ve Kant gibi modernitenin önde gelen filozoflarının gerek evrenin yaratılışı gerekse Tanrı'nın varlığı hususundaki düşüncelerinin büsbütün İncil'in damgasını taşıdığını ve Yunanlıların bilmediği bir muhtevaya sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>65</sup> Nitekim bu konuda şu kesin ve sarih önermelerde bulunmaktadır:

*“Orta çağlar, felsefî açıdan hiç de çorak bir dönem değildi. Modern felsefe, belirleyici ilkelerinden çoğunu bu dönemdeki Hıristiyanlığın üstün etkisine borçludur. 17., 18. hatta 19. Yüzyıldaki felsefelerin ortaya koyduğu görüşleri incelediğimizde Helenistik dönemin sonu ile*

<sup>61</sup> Buzubre Abdusselam, *Taha Abdurrahman ve Nakdu'l-Hadâse*, s. 50.

<sup>62</sup> Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, 3. b., İstanbul, Küre Yayınları, 2011, s. 10.

<sup>63</sup> Abdulaziz Hammûde, *El-Merâyâ el-Muhaddebe: Mine'l-Bünyeviyye ila't-Tefkîk*, Kuveyt, 'Alemu'l-Ma'rife, 1997, s. 100-101.

<sup>64</sup> Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 4. b., İstanbul, Küre Yayınları, 2010, s. 11-12.

<sup>65</sup> Etienne Gilson, *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öcal, 2. b., İstanbul, Açılım Kitap Yayınları, 2005, s. 33-35.

*Rönesans'ın başı arasındaki rasyonel düşüncenin devasa çalışmalarını göz önüne almadan açıklanamayacak birtakım karakteristiklerle karşılaşırız.”<sup>66</sup>*

Bununla birlikte epistemolojik ve metodolojik açıdan modernitenin vahyin otoritesi altında gelişen geleneğe tümünden karşı çıkıp onu yok etmeye çalıştığı teslim edilebilir. Nitekim vahyin oluşturduğu geleneğe karşı bu anlamda mutlak bir dışlayıcı tavır aldığı modern felsefi söylemde kolayca görülmektedir.<sup>67</sup>

#### 4. MODERNİTE PROJESİNİN AMACI

Avrupa’da on yedinci yüzyıldan bu yana iyice belirginleşen ve daha sonra etkileri bakımından dünya ölçeğinde yaygınlaşan modernite, bir proje olarak bireyi ve toplumu topyekûn akılcılaştırmak suretiyle üretimin bilim, teknoloji ve yönetimle daha etkili kılınmasını, toplumun yasayla örgütlenmesini, kişisel yaşamın tüm kısıtlamalardan kurtulmasını, bilimsel kültür ile özgür ve düzenli bireylerden oluşan toplum arasında bir denklik kurulmasını, keyfiliğin ve şiddetin yerine hukuk devleti ve piyasa düzeninin konulmasını hedeflemiştir. Keza, özgür ve yaratıcı bir biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmayı amaçlamıştır. Bunun yanı sıra modernite, doğa üzerinde kuracağı bilimsel hâkimiyetle kaynakların kıtlığından, yoksulluktan ve doğal afetlerin rastgele darbelerinden kurtuluşu da vadedyordu.<sup>68</sup> Sonuç olarak, aklın yasalarına uygun hareket etmekle insanlık hem bolluğa, hem özgürlüğe hem de mutluluğa doğru ilerleyecekti.<sup>69</sup>

## II. MODERNİTE ELEŞTİRİLERİ VE POST-MODERNİTE

Modern Batı düşüncesi on dokuzuncu asrın sonlarına kadar çoğunlukla modernitenin teknik alanlardaki zaferleri ve pratik hayatta bireye kazandırdığı özgürlükleri, yani bu sürecin olumlu taraflarını parlattı. Ne var ki sözü geçen asrın sonlarında teorik ve pratik anlamda modernitenin sebebiyet verdiği sıkıntılar, artık kalburüstü filozoflar tarafından bizzat Batılı perspektifle ve yüksek sesle dillendirilmeye başlanmıştır. Alain Touraine’in ifadesiyle “Gerçek şu ki, on dokuzuncu asrın

<sup>66</sup> Etienne Gilson, *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*, 32.

<sup>67</sup> Etienne Gilson, a.g.e., 25.

<sup>68</sup> Seyfettin Aslan-Abdullah Yılmaz, *Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm: Moderniteden Postmoderniteye Değişim*, ed. Coşkun Can Atakan, Konya, Çizgi Kitabevi, 2013, s. 78-79.

<sup>69</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 14.

*sonlarından itibaren Batılı sosyo-kültürel alan, modernitenin gidişatında yeni bir merhaleden ziyade, onun eleştirilmesini ve yapısökümünü temsil eder.”<sup>70</sup>*

Araştırmacılara göre modernite projesine yönelik ilk güçlü eleştiriler, Batılı aklı eleştirmeye davet eden, bu aklın sistemlerinin hakikate ulaşmakta yetersiz olduğunu savunan Friedrich Nietzsche’den gelmiştir. Nietzsche, batılı modernitenin temeli mesabesinde olan *varlık ve düşüncenin birbirine denk düştüğü* kazıye-i müsellemesini, batıl ve vehim ürünü saymıştır. Çünkü ona göre bizim mantıkî formlarımızın evrensel ve zarurî olduğunu ispatlayan hiçbir şey yoktur. Modern insanın bu aksiyoma yönelik mutlak güveni, onsuz hayatını idame ettirmesinin imkansız olduğu kanaatinden kaynaklanmaktadır. Oysa Nietzsche felsefesinde hayatın kendisi bir mantıkî ispat olamaz.<sup>71</sup>

Takriben aynı dönemde moderniteyle ilişkili kavramlara kuvvetli bir eleştiri de Freud’dan gelir. Freud, insan davranışlarının akıllı, bilinçli ve iradeli bir yapıdan ziyade, bilinçaltının ve irrasyonelitenin etkisiyle ortaya çıkan bir yapıda olduğunu savunur. Böylece modernitenin dayanak edindiği rasyonalite, bilinç ve özgür özne kavramlarının bir hakikate tekabül etmeyip esasında kuruntu olduğunu ilan etmiştir.

On dokuzuncu asrın ikinci yarısında başlayan bu modernite eleştirisi, belli bir süreç içinde gelişip ekoller halinde de temsil edilmeye başlandı. Nitekim Frankfurt Okulu eleştiri oklarını moderniteye doğrultmuş, materyalist rasyonalizmi, bir bütün olarak aydınlanma düşüncesini ve ilerlemecilik teorisini reddetmiştir.<sup>72</sup>

## 1. POST-MODERNİTE KAVRAMI

İlk defa Arnold Toynbee tarafından 1939’da kullanıldığı düşünülen<sup>73</sup> post-modernite teriminin anlamı hususunda da bir ittifaktan bahsetmek pek mümkün değildir. Bu hususta araştırmacıların hemfikir olduğu nokta, onun moderniteye bir tepki, ondan bir kopuş şeklinde kavranmasıdır. Modernite mefhumu –daha önce zikredildiği üzere- büyük oranda müphem olunca post-modern kavramı efradını cami, ağyarını mani bir netliğe kavuşturmak iki defa zor hale gelmiştir<sup>74</sup>. Kaldı ki, hiçbir epistemolojik üst-

<sup>70</sup> Buzubre Abdusselam, *Nakdu'l-Hadâse*, s. 75.

<sup>71</sup> Buzubre Abdusselam, *Nakdu'l-Hadâse*, s. 80.

<sup>72</sup> Abdulvahhab el-Mesîrî, *Dirasatun Ma'rifiyyetun fi'l-Hadase el-Garbiyye*, Kahire, Mektebetu'ş-Şuruk ed-Devliyye, 2006, s. 116.

<sup>73</sup> Seyfettin Aslan-Abdullah Yılmaz, *Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm*, s. 82.

<sup>74</sup> Muhammed eş-Şeyh, *Mukârabâtun fi'l-Hâdese*, s. 10.

otorite/referans kabul etmeyen ve belirlilik, kesinlik, sınıflandırma iddialarına karşı çıkan yapısıyla post-modernite terimini, bu tarz belirleyici bir tanıma tabi tutmak eşyanın tabiatına aykırı düşer. Ne var ki, daha önce de belirtildiği üzere düşünce ve bilgi üretmenin doğası gereği, yani metodolojik zorunluluk gereği bir kavramı herhangi bir önermede –mantikî anlamıyla- konu yapabilmek için onun zihinde nakıs ya da kâmil bir tasavvurunu oluşturmak icap eder. Bu doğrultuda David Harvey’in “Precis 6” adındaki mimarlık dergisinin editörlerinden aktardığı şu tanım ve ona yaptığı tahlil böylesi bir tasavvur oluşturabilir:

*“Genellikle pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli olarak algılanan evrensel modernite, doğrusal gelişmeye ve mutlak doğrulara inançla, toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanmasıyla ve bilgi üretiminin standartlaştırılmasıyla özdeşleştirilir.” Buna karşın Post modernite, “kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak” öne çıkar. Parçalanma, belirlenemezlik ve bütün evrensel (ya da sevilen deyimiyse) bütüncül (totalizing) söylemlere karşı derin bir güvensizlik, postmodernist düşüncenin temel özellikleridir.<sup>75</sup>*

Post-modernite, modernite projesinin vaatlerini yerine getirmemesi, hatta tam aksi bir vakıa ortaya çıkarması neticesinde modern insanın kapıldığı yeni bir halet-i ruhiyedir. Hümanizme ve aydınlanmaya karşı bir gazaptır<sup>76</sup>. Felsefede pragmatizmin yeniden keşfi, post-yapısalcı teorinin belli bir baskınlık kazanması, yapıbozumu temayülü, bilim felsefesindeki bakış değişikliği, tarihte süreksizlik ve farklılık vurgusu, etik, politika ve antropolojideki “öteki” konusunda geçerliliğe ve saygıya dayanan yeni duyarlılık, gelişmiş kapitalist ülkelerin kültüründe derin bir halet-i ruhiye değişimine işaret eder. Bu değişim “üst-anlatılar”ın<sup>77</sup> çöküşünün habercisidir.<sup>78</sup> Modern insanın yirminci asrın ilk yarısında iki büyük dünya savaşına, insan haklarındaki büyük ihlallere, kapitalizmin silah teknolojisindeki acımasız ihtirasına, otoriter rejimlerin güçlenmesine, ötekileştirilen toplumlarda insanların açlık ve baskı altında ezilmelerine tanık olması, ona modernite ideasının getirdiği bütün meta-anlatılara olan inancını

<sup>75</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 21.

<sup>76</sup> David Harvey, a.g.e., s. 56.

<sup>77</sup> Üst-anlatılar (meta-anlatılar) kavramı, evrensel iddiaları olan geniş ölçekli teorik yorumlar demektir.

<sup>78</sup> Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, 2. b., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 9.

kaybettirdi. Meta-anlatıların güvenilirliklerini ortadan kaldıran post-modern durum, evrenselci ve ilerlemeci tarih söylemini de temelinden sarstı.<sup>79</sup>

Harvey'in Huyssen'ten yaptığı şu alıntı temkinli bir önerme olmasının yanı sıra, bu terimin kullanımının -farklı disiplinlerin ve dolayısıyla bakış açılarının kavramı maruz kıldığı göreliliğe rağmen- tam da yukarıda bahsedilen halet-i ruhiye değişikliğini ifade etmek üzere bir konsensüs sağlayabileceğini ifade etmektedir:

*“Bir düzeyde son zamanların geçici hevesi, reklam taktiği ya da içi boş gösterisi görünen şey, Batı toplumlarında ağır ağır belirmekte olan bir kültürel dönüşümün, bir duyarlılık değişiminin parçasıdır. “Postmodern” terimi hiç olmazsa şimdilik bu değişimi ifade etmek için bütünüyle yeterlidir. Söz konusu dönüşümün doğası ve derecesi tartışılabilir, ama dönüşümün kendisinin varlığı tartışmasızdır. Yanlış anlaşılmasın, kültürel, toplumsal ve ekonomik düzenlerde toptan bir paradigma değişimi yaşandığını iddia etmiyorum. Buna benzer bir iddia açıktır ki şişirilmiş olacaktır. Ama kültürümüzün önemli bir kesiminde, duyarlılıkta, pratikte ve söylem oluşumunda gözle görülebilir bir değişim yaşanıyor. Bu değişim, bir dizi postmodern varsayımı, deneyimi ve önermeyi daha önceki dönemden ayırır.”<sup>80</sup>*

Araştırmacılar post-modern söylemin şu üç esas unsur üzerine kurulu olduğunu ifade etmektedir:

a) Moderniteye tepki: bu tepki öncelikle sanat alanında, özellikle de mimaride ortaya çıkmıştır. Bu hareket, sadeliğe, rasyonaliteye ve tecride davet eden modernite mimarisine başkaldırmış ve sadelik yerine tuntuaklığı, gelenek yerine heyecanı, tecridin yerine ironik çizgileri koymuştur.<sup>81</sup>

b) Post-yapısalcı adıyla meşhur olan yeni bir felsefi akımın teşekkülü: Bu akımı muhalefet nesli sayılan Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze ve François Lyotard temsil eder.<sup>82</sup> Bu akımın tezi, aydınlanmanın şiarlarını reddedip onları sadece birer vehim saymak şeklinde özetlenebilir.<sup>83</sup> Bunun yanı sıra post-yapısalcı akım, pratiğin ve düşüncenin ancak ayırık ve bölümlenmiş olarak ele alınabileceğini, teorilerin ve sistemlerin, sadece otorite ve tahakküm iradesinden ibaret olduğunu savunur. Bu demek oluyor ki modern insan artık bir pratik teşhisi yapan ve bir düşman belirleyen yeni bir felsefi temayülle karşı karşıya kalmıştır. Teşhis edilen bu pratik, ister Hıristiyan ilahiyatı ister Hegel'in sistemi, ister Marksist ideoloji isterse de pozitivism

<sup>79</sup> Mehmet Küçük, *Entelektüellerin Tehlikeli Oyuncağı: Postmodern, Modernite versus Postmodernite*, der. Mehmet Küçük, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 78.

<sup>80</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 55.

<sup>81</sup> Muhammed eş-Şeyh, *Mukârabâtun fi'l-Hadâse*, s. 16.

<sup>82</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994, s. 10.

<sup>83</sup> Muhammed eş-Şeyh, *Mukârabâtun fi'l-Hadâse*, s. 18.



olsun, klasik aklın bütün şekilleriyle çöküşünü yansıtan bir aynaydı. Özetle, hakikat iddiasında bulunan bütün sistemlerin çöküşünü gösteren bir pratikti. Düşman ise bu akli istismar eden devletti. Zira yöneticiler modernite rasyonalitesinin getirdiği büyük düşünceleri tekeline almış ve yaşam pratiğini onların boyasıyla boyamak için onları kullanıma uygun hale getirmeye çalışmıştır. Neticede korkunç soyutlamalar adına onları değiştirip tahrif etmiştir.<sup>84</sup>

c) Sanayi sonrası toplum kuramının zuhur etmesi: Bu kuram üzerinde çalışan sosyologlardan biri olan Daniel Bell'e göre dünya günümüzde yeni tarihî bir çağa girmiştir. Bu, sanayi sonrası çağdır. Bu çağın mümeyyiz vasfı, çağdaş yaşamda bilginin (kültürün) kazandığı büyük önemdir. Artık gelişmenin ana itici gücü maddî üretim değil, bilgidir. *“Kültür, dinî ahlakın hayattan uzaklaştırılması ve bireysel gelirin aşırı artması sonucu son asrın ortalarında toplum içindeki değişimi denetlemekte ilk sırayı aldı. Bu nedenle ekonomi, kültürün yeni ihtiyaçlarını karşılama vazifesini üstlenerek ardıl bir rol oynamaktadır.”*<sup>85</sup> Bu kuramın bir diğer sosyoloğu olan Alain Touraine bu sadette şöyle demektedir: *“Artık günümüz toplumundaki hâkim güç dinî veya sosyal gelenekler değildir. Egemen güç tamamen medya organlarına, teknoloji ve pazara kalmış durumdadır. Bugün artık sembollerden, enformasyondan, maddi imkânlardan ve hizmetlerden müteşekkil devasa bir dünyanın baskısı altında inler hale geldik. Bu da demektir ki alan o özgürleştirici büyük hikâyelerin önünde artık açık değildir.”*<sup>86</sup>

## 2. POST-MODERNİTE ELEŞTİRİLERİ

Moderniteyi savunan düşünürler, post-modernite habercisi veya doğrudan savunucusu olan düşünürlerin *post-modern toplumsal teoriler* üretmediğini, post-moderni modernden ayıran kopuşu kuramsal bir seviyede temellendirmediğini ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra modernliğin reddedilmesinin onun sadece değerlerini değil, felsefi temellerini de reddetmek anlamına geleceğini ileri sürmüş, bunun da epistemik ve politik bir kaosa sebebiyet vereceği yönünde eleştiriler getirmişlerdir. Bu yüzden post-modern bakış açısının ileri sürdüğü *“bilgiye yönelik heterojen görüşlerin çoğulluğu ve bilimin bu çoğulluk içinde ayrıcalıklı bir yerinin olmayışı”* şeklindeki düşüncüyü

<sup>84</sup> Muhammed eş-Şeyh, *Mukârabâtun fi'l-Hadâse*, s. 16-17.

<sup>85</sup> Anthony Giddens, a.g.e., s. 17.

<sup>86</sup> Anthony Giddens, a.g.e., s. 17.

inkar ederek tutarlı bir epistemolojinin mümkün olduğunu ve toplumsal yaşam ile toplumsal gelişim kalıpları hakkında genellenebilir bilgiye ulaşılabileceğini göstermeye çalışmışlardır.<sup>87</sup> Öte yandan Giddens, bir bağımsız ve ayrı post-modern dönemden bahsedilemeyeceğini savunmuştur. Zira ona göre “modernlik” kavramının iyice ve gereğince anlaşılması bu tür bir yanılısamaya yol açmıştır. Eğer bahsedilecekse yeni bir dönem ve adlandırmadan değil, modernliğin sonuçlarının eskisinden daha çok radikalleştiği ve evrenselleştiği bir döneme doğru yol aldığımızdan bahsedilmelidir.<sup>88</sup> Şöyle ki, Giddens’e göre modernlik kurumlar düzeyinde çok boyutludur. Modernliğin kurumsal boyutları: kapitalizm (rekabetçi emek ve ürün piyasaları bağlamında sermaye birikimi), endüstriyalizm (doğanın dönüştürülmesi, yapay çevrenin gelişimi), askerî iktidar (savaşın endüstrileşmesi bağlamında şiddet araçlarının kontrolü) ve gözetlemedir (enformasyonun ve toplumsal denetlemenin kontrolüdür). Yani modernlik, yapısı gereği küreselleştiricidir. Küreselleşmenin boyutları ise ulus devlet sistemi, kapitalist dünya ekonomisi, askerî dünya düzeni ve uluslararası işbölümüdür. Buna binaen denilebilir ki, söz konusu olan postmodern bir dönem değil, modernliğin sonuçlarının radikalleşip evrenselleştiği bir durumdur. Çünkü modernliğin temel parametreleri olan kapitalizm, endüstriyalizm ve ulus devlet sistemi hâlâ belirleyici bir önemi haiz durumdadır.<sup>89</sup>

### 3. MODERNİTE VE AHLAK

Modernite teorisyenleri, toplumsal anlama ve ahlak tartışması arasında keskin bir tefrik yapmamışlardır. Onlara göre gelenek ve modernlik arasında farklı hayat tarzlarından birini seçmenin ve bu tarzların gerektirdiği ahlak anlayışlarından birine sahip olmanın gerekliliği hususunda ihtilaf vardır. Bu yüzden kendi felsefi projelerinde sadece modern dünyayı anlama çabasıyla yetinmeyip modern dünyaya geçişe eşlik eden ahlakî tartışmalara da katılmışlardır. Modern anlayışın proje haline gelmesinde en önemli zaman dilimi sayılan on sekizinci asırda modern toplum *piyasa toplumu* olarak tasvir edilmiştir. Piyasa toplumu kavramı bu yüzyılda büyük düşünsel atılımlardan biri olarak gerçekleşmiş ve modern toplumun *başat ahlakî eğilimlerinde* belirleyici olmuştur. Piyasa toplumu olarak nitelenen bu toplumun üç karakteristiği vardır. Bunlar: toplumsal işbölümü, özel mülkiyet ile sözleşmeye dayalı bir yasal çerçeve ve çıkarıcı

<sup>87</sup> Anthony Giddens, a.g.e., s.10.

<sup>88</sup> Anthony Giddens, a.g.e., s.11.

<sup>89</sup> Seyfettin Aslan-Abdullah Yılmaz, *Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm*, s. 75-95.

bireysel davranıştır. Aslında bu üç husus, tarih boyunca her toplumda o veya bu seviyede yer almıştır. Fakat Ross'un tabiriyle ifade edecek olursak "*Modern dünyanın emsalsiz karakteristiği, bu öğelerin toplumsal hayatın merkezi ve yaygın özellikleri haline gelmesidir.*"<sup>90</sup>

Bu doğrultuda piyasanın soyut bireyi, başka toplumlarda kimlik tayin edici olduğu için sahip olunan bir toprak parçasını, yerine getirilen bir hususi görevi veya içinde bulunulan ilişkileri, kendi amaçlarına daha iyi ulaşmak için rol olarak yüklenir ve bu roller dolayısıyla bağımsız bir kimliğe sahip olur. Bu meyanda iki temel etik model modernite zamanlarına damgasını vurmuştur: yararçı ahlak anlayışı ile Kant'ın ödev ahlakı teorisi.

### 3.1. Yararçı Ahlak Anlayışı

İlk anlayışa gelirse, modernite düşünürlerine piyasada ifadesini bulan tüm arzuların ortak bir amacının olduğu, piyasadaki etkinlikler yumağının ortak bir hedefinin varlığı makul gelmiştir. Bu amacın ne olduğu sorusuna ilk yararçılar, tüm arzuların nihai nesnesi haz (veya mutluluk), tüm nefretlerin nihai nesnesi de acıdır, diye yanıt vermişlerdir. Böylece haz ve acıyı, onları ihdas eden faaliyetlerden bağımsız ve ölçülebilir psikolojik durumlar olarak kavramışlardır. Bu demektir ki, onlara göre bir kimsenin hazzı ve acısı sahip olduğu paranın miktarıyla belirlenir.<sup>91</sup> Nitekim haz ve elem ikilisini temel alıp bunlar üzerinden sistemli yararçı ahlakı geliştiren Bentham<sup>92</sup> bu durumu sarahaten vurgulamıştır:

*"Termometre havanın sıcaklığını ölçme aracıdır; barometre de havanın basıncını ölçer. Bu araçların kesinliğinden tatmin olmayanların daha kesin olacak araç bulmaları veya doğa felsefesine elveda demeleri gerekir. Para, acının ya da hazzın miktarını ölçme aracıdır. Bu aracın kesinliğinden tatmin olmayanların, daha kesin olacak başka bir araç bulmaları ya da politika ve ahlak bilimine elveda demeleri gerekir."*<sup>93</sup>

Sonraki dönem yararçıları ise bir insanın tüm arzularını tatmin etme arzusunu bir meta-arzu olarak düşünmüştür. Bu meta-arzuda istenilen şey, yani nihai amaç, bir kimsenin olabildiği kadar çok arzusunu tatmin etmektir. Böylelikle öncekiler gibi illa

<sup>90</sup> Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 16-17.

<sup>91</sup> Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 20.

<sup>92</sup> Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi*, İstanbul, Notos Kitap, 2014, s. 70.

<sup>93</sup> Jeremy Bentham, *Bentham's Political Thought*, der. Bhikhu Parekh, Londra, Croom Helm, 1973, s. 123; Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 20.

bir arzu nesnesinin varlığını kabul etmek durumunda kalmadan arzulanan şeyin ne olduğunu tayin etme imkânını yakalamışlardır. Buna göre birey, verili amaçlara ulaşmak için en randımanlı araçlar peşinden gider. İş ve çalışma acı verici sayıldığından o, yaptığı işi minimize edip elde ettiği kârı –mutluluk verici sayıldığından- maksimize etme yönünde eylemlerini tahdit ve tanzim eder. Yararcı paradigmanın bireyi, araçsal bir rasyonalite ile kendisine istikamet tayin eder. Her şeyi hatta başkalarıyla olan kişisel ilişkilerini bile kendi amaçlarına yapacakları katkı bazında değerlendirir. Onun ufkunda amaç verilidir. Aklın rolü ise bu amaca erişmenin bedelini minimize etmektir. Bu paradigma, yukarıdaki izahtan anlaşıldığı üzere, dostluk ve muhabbet gibi hususlara hiçbir temel gönderme yapmaz.<sup>94</sup> Böylelikle, yararcı bireyin kimliği başkalarıyla olan ilişkilerinden soyutlanarak idrak edilir ve onun için artık kapsamlı özçakar, merkezî bir önem kazanır.<sup>95</sup> Bu noktada akla şöyle bir soru gelmektedir: Kapsamalı özçakarı, niyet ve kasıtlarının merkezine oturtan ve araçsal akılla hareket eden bir kimse, toplumla ve toplumsal olanla nasıl bir ilişkisi kuracaktır? Sadece kendi iyiliğiyle ilgilenen bu varlığın, başkalarının (yani toplumun) iyiliği hususunda herhangi bir duyarlılığı var mıdır?

Yararcı öğretilere göre insan tabiatı icabı bencildir ve onun bu bencilliği hiçbir zaman büsbütün izale edilemez. Bununla birlikte uçsuz bucaksız varlık içindeki zayıf yapısıyla insan, güvenli yaşama isteğini ancak topluluk halinde sağlayabileceğini anlamış, dolayısıyla beraber yaşama şartlarını ihdas ederek toplumsallaşmak durumunda kalmıştır. Böylece onda doğuştan getirdiği bencil temayüllerin yanında *başkalarını gözetme* eğilimi ortaya çıkmıştır. Hatta bazı yararcılar bu halin, yani insanın türdeşlerinin iyiliğini isteme temayülü ve ilgisinin, doğuştan olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yararcılara göre insanın kendi çıkarına yaptığını zannettiği şeyler bile aslında o ayırında olmasa da aynı zamanda toplumsal faydayı da sağlayabilir. Çünkü bu iki temel eğilim insanın tüm ahlakî tasarruflarını birlikte yönlendirir. Öyle ki, *“Kendini sevme eğilimi ve ilgisi, tek kişinin mutluluğunu o kişinin tüm yaşamı için tek erek kılarken; türdeşlerinin iyiliğini isteme eğilimi aynı ereği tüm topluma yayılmış, tüm toplum için geçerli bir erek, bir en yüksek iyi olmasını ister. Öyle ki eylemlerimiz tüm*

---

<sup>94</sup> Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 24.

<sup>95</sup> Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 21.

*toplumun iyiliğini de gözeten eylemler olduğu sürece tek kişi açısından da yararlı olabilirler.”<sup>96</sup>*

Yararcı etiğin yukarıda belirtildiği şekilde bir toplumsal yarar etiği olarak anlaşılması esasında Thomas Hobbes’a kadar uzanır. Ahlak fenomenini içtimaî ve siyasî bir perspektifle ele alan Hobbes’a göre toplum düzeninin barış içinde devam ettirilebilmesi ancak insan doğasının gözetilmesiyle mümkündür. Zira toplu halde yaşayan insanlar için doğal durum, “herkesin herkese karşı savaşı”dır. Tabiatı gereği bencil bir koruma içgüdüsüyle davranan insan, başkalarıyla sürekli savaş halindedir. Kendisinde mütemadiyen mevcut olan bu hal, ondaki barış ve güven duygusunu ortaya çıkartıp güçlendirir. Sulh-u salahın sağlayıcısı da devlet ve onun yaptırım gücüdür. Hasılı, Hobbes’a göre ahlak, barış ve emniyet içinde yaşama ihtiyacının bir sonucudur.<sup>97</sup>

Sözü geçen yararcı ahlak, bireysel olanla toplumsal olanın telifine yönelik sarf ettiği büyük çabaya rağmen bireyin kendi çıkarı ile toplum menfaatinin çatıştığı durumlarda hangisine öncelik vermesi gerektiği konusunu kapalı bırakmıştır. Bu konuda felsefi bir temellendirme yapmak yerine, böyle bir çatışma vuku bulduğunda bireyin kendi çıkarından feragat etmesini ve toplum lehine özveride bulunmasını tavsiye etmekle yetinmiştir.<sup>98</sup>

### **3.2. Kant’ın Ödev Etiği**

Kant’ın ödev ahlakı kuramına gelince, o -yararcı filozofların söyleminin aksine- bireylerin özçıkarları tarafından belirlenmeden sırf ahlakın gerektirdiği şekilde davranmalarını sağlayacak olan *özgürlük* ve *ödev* nosyonlarını merkeze aldığı bir etik formüleştirilmiştir. Buna göre bireylerin özçıkar temayülleri ne olursa olsun ahlak, ödevle (yani yapmaları gereken şeyle) alakalıdır. Etik açısından belirleyici husus, sonuç değil, bilakis doğru eylemdir. Doğru eylem ise ödevden dolayı yapılan ve ahlak kanununa uygun davranıştır.

Esasında Kant, kendi kuramını etiğin bedihî temelleri olabileceği kabulünden hareket ederek kurmaya başlamıştır. Bu hususta temel tezi, bilgide olduğu gibi etiğin temelinde de herkes için aynı ve geçerli *a priori* bir temelin, bir ahlak yasasının olması

<sup>96</sup> Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi*, s. 71.

<sup>97</sup> Doğan Özlem, a.g.e, s. 73.

<sup>98</sup> Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 35.

gerektiğidir. Zira etik ancak bu yasayla evrensel bir yapı arz edebilir. Etik'in temellendirilmesi için aranan bu yasa, genel geçer ve evrensel olmalıdır ki bu yasaya uyan tüm insanların eylemleri *ahlaksal* olabilsin. Doğal belirlenim içindeki insanın sonradan rasyonel yoldan, bir olması gereken olarak tasarlayıp tatbik etmeye çalışacağı bu ahlak yasası Kant'a göre, insanın hem kendisi için istemiş ve kendisine koymuş olduğu *bir bireysel ilke* hem de diğer insanların da isteyeceği ve kendilerine koyacakları *bir genel ilke* olabilir. Böyle bir yasayı ise ancak özgür bir insan isteyebilir. “Özgürlük zaten insanın isteyerek, yani istencini (iradesini) harekete geçirerek kendisine yasa koymasından (otonomi; oto: kendi, nomos: yasa) başka bir şey de değildir.”<sup>99</sup>

Kant'ın antropolojik temellendirmeye dayanan ödev ahlakı, herhangi bir davranışın ahlakî sayılmasında iki esası gerekli görür: irade ve ahlak yasası. Buna göre *ahlaklılık (moralite)* durumu, bireyin mevcut ve yaygın olarak kabul gören ilke ve buyruklara sorgusuz sualsiz boyun eğmemesini ve doğal duygulanımlara göre hareket etmemesini gerektirir. Zira sorgulanmaksızın benimsenmiş toplumsal alışkanlıklara, törelere veya doğal duygulanım, güdü ve eğilimlere göre hareket etmek ahlaklılığı değil, yasallığı (*legaliteyi*) ifade eder. Ona göre yalnızca özgür insan rasyonel eylemde bulunabilir. Daha da önemlisi akıl tarafından talep edilen ahlaki yasaya uygun davranış bütün insanlardan istenen bir husus olmak durumundadır.<sup>100</sup> Bu sebeple Kant, ahlaklılığı insanın diğer canlılarla paylaştığı doğal yanı üzerine değil, insana özgü akıl sahibi varlık olması üzerine kurmuştur. Çünkü insan, hayatındaki kimi eylemleri, bir doğa varlığı olmasıyla değil, akıl sahibi bir varlık olmasıyla gerçekleştirme imkanına sahiptir. Bu yüzden ancak bu olanağa sahip çıkıp aklını kullanmaya cesaret eden insan ahlaksal bir varlık olabilir.<sup>101</sup>

Kant'ın etiğinin temel kavramlarından özgürlük nosyonu, biçimsel tümelliğe sahip bir rasyonaliteye bağlıdır. Zira ona göre rasyonel varlıklar olduğumuz ölçüde kendimizi evrensel uygulandığı olan ölçülere bağlı kabul ederiz. Bu manada rasyonel olmak, sadece kendimiz için değil, bilakis benzer durumlarda eylemde bulunan herkes için geçerli olan ilkelere göre davranmak demektir<sup>102</sup>. Nitekim Kant, bu durumu şöyle formüle etmektedir: “Böylece, bir eylemin dayandığı ilke olması gereken bir yasanın

<sup>99</sup> Doğan Özlem, *Etik: Ahlak Felsefesi*, s. 77.

<sup>100</sup> Ahmet Cevizci, *Etik Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 115.

<sup>101</sup> Ahmet Cevizci, *A.g.e.*, s. 117.

<sup>102</sup> Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 36.

*genelliği, bu genelliğin, sadece bir buyruğa uymakla zorunlu bir şeymişçesine tasarlanmasından başka bir şey değildir. Öyleyse kategorik imperatif biriciktir ve şudur: Öyle bir ilkeye dayanarak eyle ki, bu ilkeye dayanarak isteyebileceğin şey, aynı zamanda bir genel yasa olsun.”*<sup>103</sup> Başka bir ifadesinde de şöyle der: “*Öyle eyle ki eyleminin dayandığı ilke, sanki kendi istencinle gerçekleştirmiş olduğun bir doğa yasası olabilsin.*”<sup>104</sup>

Bu durumda bireyin kendisine tanıdığı hakkı benzer konumdaki başkasına da tanınması, tutarlı olmasının gereğidir. Yani birey aslında bir tutarlılık ilkesine bağlıdır. Kant’a göre bu bağlılık, rasyonel varlıklar olarak doğamızın bir cüzüdür. Bu da demektir ki Kantçı ahlakta rasyonalite yalnızca verili amaçlara ulaşmak için en etkin araçları seçme meselesi değil, genel ve genelleştirilebilir ilkeler uyarınca hareket etme meselesidir.

Böylelikle Immanuel Kant, piyasa ahlakına yararcılıktan daha iyi bir yol açmıştır. Yararcılık hareket noktası olarak piyasa davranışının faydalı sonuçlarını almışken Kantçı etik bu sonuçları sağlam bir korumaya almak için lazım olan eylemlilik anlayışını doğrudan ele almıştır. Şöyle ki piyasa bir mülkiyet ve sözleşme, dolayısıyla da haklar ve ödevler çerçevesi öngerektirir. Mülkiyet bir “metai” kullanma, reddetme, satma gibi belli haklara sahip olmayı ifade eder. Bu haklar ise diğer bireylerin onlara saygı duymasını gerektirir. Bir sözleşme yapmak söz konusu hakları başkasına devretmeyi içerir. Bu devir faaliyetinin gelecekte gerçekleşecek bir şey olması durumunda da sözleşme gelecekte bir şeyler yapma taahhüdünü verir. Tam bu noktada belirtmek gerekir ki, eğer bireyler yararcı teorinin varsaydığı kadar rasyonel olarak özçıkarcı olsalardı, bu gibi taahhütleri ancak kendi rasyonel çıkarlarına uygun düştüğünde yerine getirirlerdi. Bu bireyler için sadece taahhüt ettikleri için bir sözleşmeyi yerine getirmeleri, özellikle de bu yerine getiriş öz çıkarlarıyla çatışıyorsa, söz konusu olmazdı. Bahse konu bireylerden aynı zamanda bir başkasının mülkiyetine sırf onun mülkiyeti olduğu için saygı göstermeleri, yani salt ödev olduğu için ödevini yerine getirme pratiği de beklenemezdi. Bu durumda da piyasanın hayatını idame ettirmesi için en temel gerekler olan ödev ve hak nosyonları, kendilerine bir uygulanım alanı bulamayacaktır. Bu durumun neticesini Ross’un tabirleriyle ifade edersek:

<sup>103</sup> Doğan Özlem, *Etik (Ahlak Felsefesi)*, s. 79.

<sup>104</sup> Doğan Özlem, *A.g.e.*, s. 79.

“Bundan dolayı ticari toplum yalnızca ödev olduğu için ödevlerini yerine getirecek, yani başkalarının mülkiyetini kabul edecek ve taahhütlerini yerine getirme niyetiyle sözleşmeler yapacak bireyleri gerektirir. Bu bireylerin tamamen özçıkırları tarafından belirlenmekten bağımsız olmaları ve böylece ahlakın gerektirdiği şekilde davranmakta özgür olmaları gerekir. Burada gereken özgürlük ve ödev nosyonlarının merkezi konumda olduğu bir ahlak formülleştirmek Kant’ın dehasıydı.”<sup>105</sup>

#### 4. TAHA ABDURRAHMAN’IN MODERNİTE TASAVVURU

Taha Abdurrahman, modernite için birçok tanım vazedildiğini ifade eder. Bu tanımlardan bazılarını zikreder. Buna göre kimi moderniteyi “Batı bölgelerinde başlayıp sonra etkileri dünyanın tamamına intikal etmiş olan kesintisiz devam eden tarihi bir dönemdir” diye tanımlarken, kimisi de bu kavramı bu dönemin önde gelen düşünsel ve iktisadi verim ve üretim gücünün tabiatını en iyi ifade eden vasıflarla tanımlamayı tercih etmiştir. Modernitenin “akıl, ilerleme ve özgürlük sebepleriyle kalkınmaktır” şeklindeki tanımı bu tür tariflerin bir örneğidir. Hatta bazılarının onu tek bir vasfa hasrettiği de görülür. Bunu tercih edenlerden kimi “Modernite gelenekle alakayı kesmektir” derken kimisi de “Modernite demokrasidir” veya “Modernite rasyonalizmdir” ya da “Modernite aydınlanmadır” der.<sup>106</sup>

Taha Abdurrahman bu kavramın katı değil, bilakis esnek bir kavram olduğunu, bu nedenle de nihaî bir belirlenime ulaştırılmasının güç olduğunu ifade ettikten sonra şu mülahazalarda bulunur:

“Modernite gibi esnek kavramlarda -bana göre- matlup olan, onların tarihsel bağlamlarına dönmektir. Çünkü bu bağlam belli bazı olaylarla temayüz eder. Binaenaleyh modernite Batı toplumunda on altıncı asrın başlarından beri Rönesans ve dini reformla ortaya çıkmaya başlayan bir uygarlık tarzıdır. Bu uygarlık modeli, aydınlanma hareketi ve Fransa devrimiyle kökleşme vetiresine girmiş, ardından sanayi devrimi ve teknolojik devrimle iyice yayılmıştır. Bugün ise iletişim devrimiyle neredeyse bütün dünyayı kapsayacak hale gelmiştir. O halde modernite, beş asırdan bu yana Batı toplumunda ortaya çıkmış derin dönüşümlerin toplamıdır. Fakat bu dönüşümlerin ayırıcı vasfı, Batılı toplumu uygar bir dönemden daha ileri uygar bir döneme taşıyan kalkınmacı ve birikimsel dönüşümler olmalarıdır.

Modernitenin ikinci bir vasfı da bu dönüşümlerin dahili dönüşümler olmasıdır. Batı, kendi zatından ve kendi toplumunun gereksinimlerinden hareketle bu dönüşümleri gerçekleştirmiştir. Bunlar onlara ne dışardan ithal edilmiş ne de dayatılmıştır. Bu da demektir ki, biz içsel ve kümülatif bir olguyla karşı karşıyayız. Bu durumu ben ibda’ (özgün üreticilik, orijinal yaratıcılık) diye adlandırıyorum. Modernitenin gerçekte en temel özelliği, onun Batılı insanın ortaya koyduğu özgün üretimler toplamı olmasıdır. Benim düşüncem o ki, bu özelliği ta’im etmemiz gerekiyor. Öyle ki modernitenin mümeyyiz niteliği “özgün bir üretim” olarak tahdit edilmelidir. Bu durumda nerede özgün bir verim varsa orada modernlik vardır.”<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 36.

<sup>106</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu’l-Hadâse: el-Medhâl ilâ Te’sisi’l-Hadâseti’l-İslamiyye*, Fas, el-Merkezu’s-Sekâfi el-Arabî, 2006, s. 23.

<sup>107</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li’l-Fikr*, s. 96.



Esasında Taha Abdurrahman muhtelif düşünürlerin moderniteyi tanımlama etkinliğine yöntemsel bir hatayla başladığı kanaatindedir. Çünkü metodolojik bir ilke olarak bir şeyin pratiği ile ruhu arasına fark koymak gerekir. Bir şeyin ruhu, mahsus değerler ve ilkeler toplamıdır ki o şeyin pratiği bu değer ve ilkelerin tecsimi ve tatbiki mesabesindedir. Ne var ki bu düşünürlerin tanımları, ilkeler ile bu ilkelerin uygulanışları farkını modernite tanımı sadedinde gözetmemiştir. Modernitenin üzerine kurulu olduğu ilkeler ile bu ilkelerin tatbiklerini karıştırmıştır. Örneğin “Modernite aydınlanmadır” şeklinde bir tarif yaptıklarında bir ilke olarak modernite ile aydınlanmanın somut pratiğini birbirine karıştırmışlardır. Halbuki bir pratik ve tarih olarak modernite ile bir ruh ve değer olarak modernitenin birbirinden tefrik edilmesi, tanım faaliyetinin sıhhati için büyük bir ehemmiyet arz eder.

Taha Abdurrahman “modernitenin ruhu” kavramındaki ruh kelimesini, “tatbike iten ve modernlik görünüşüyle izhar edip vakıaya çıkararak güç” anlamında kullandığını tasrih eder.<sup>108</sup> Buna göre “modernitenin ruhu” terkibi, modernliği müdriyedeki soyut halden çıkarıp müşahhas hale getiren ilkeler ve değerler manasına gelir. Modernitenin tatbiki ise müdriyedeki bu sistemli tasavvur ve tasdiklerin hariçte gerçekleşmesinden ibarettir. Bu mülâhazalara binaen belirtilmelidir ki, Batı modernitesi, bu ruhun mümkün tatbiklerinden biridir. Bu tatbiki Batılı toplumun yaşadığı tarihi koşulların belirlediği müsellemler bazı kabuller eşlik etmiştir. Örneğin “din ile siyaset ayrımı” bir modernite ilkesi olarak alınamaz. Çünkü bu ayrımı tarihî koşullar kaçınılmaz kılmıştır. Zira kilisenin yönetimi ve toplumu istila ederek uygulamaya başladığı baskı ve zulme engel olmak amacıyla Batıdaki pratik hayatta konjonktür gereği siyaseti dinden ayırmak gerekli hale gelmiştir. Hatta Taha Abdurrahman’a göre yakın gelecekte din ile siyasetin tekrar birleşmesine tanık olacağız; zira bu ayırma faaliyeti, modernitenin ruhunu belirleyen ilkelerden değil, aksine uygulamanın icbar ettiği müsellemler kaziyelerinden idi.<sup>109</sup>

Tüm bu mülâhazalara binaen ona göre bizim moderniteyi bir değer olarak ele almamız lazım, bir pratik olarak değil. Elbette ki modernitenin pratiği hal-i hazırda işliyor, bu inkar edilemez. Müslümanlar, Batılı pratikle iletişim kuruyor, onu taklit edip ondan nakiller yapıyor. Fakat onları umdukları modernliğe Batının modernite

<sup>108</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 143-144.

<sup>109</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 144.

uygulamasını taklit etmeleri ulaştırmayacaktır. Onların modernitenin mevcut pratiğinin sadece bir yansıması olduğu “modernite ruhu”nu meydana getiren ilke ve değerleri aramaları lazım. Böyle bir arayış perspektifiyle düşünürlerin modernite hakkındaki yazıp söylediklerine bakıldığında –yukarıda zikredildiği üzere- moderniteye muhtelif birçok tanım getirdikleri görülür. Tanımların çokluğu –Taha Abdurrahman’ın düşüncesinde- modernite kavramını karmaşık hale getirmiş, onu “bu kavrama bakış nasıl tecdit edilebilir?” sorusuyla meşgul etmiştir. Çünkü ancak bu yenilikle kavram her tarafa çekilebilir olmaktan kurtulup üretken bir hale gelecektir. İşte bu nedendir ki o, düşünürlerin modernitenin tanımı için belirledikleri “rasyonalite ilkesi”, “laiklik ilkesi”, “bireysellik ilkesi” ve “öznellik ilkesi”ni itibara almaktan imtina etti. O, bunun yerine özgün bir okuma yaparak modernitenin ruhu için -modernite düşünürlerinin de teslim ettiğini ileri sürdüğü- üç kurucu esas ilke belirlemiştir. Bunlar, rüşt, eleştiri ve şümul ilkeleridir.<sup>110</sup>

a) Rüşt ilkesinin muktezası, “modernitede asıl olan, kifayetsizlik halinden rüşt haline geçmektir” şeklindedir. Bu ilkenin muhtevasını Kant’ın şu meşhur ifadesinde de buluruz: “*Kendin düşün ve düşüncen üzerine hiç kimsenin vesayetini kabul etme*”.<sup>111</sup> Bu temel ilke insanın düşüncede, davranışta bütün vesayetlerden bağımsız olmasını şart koşar. Bahse konu ilke bağımsızlığın yanı sıra orijinaleteyi (ibdâ’) de gerektirir. İbdâ’, önceden var olmayan ya da önceden varsa da kendisine yeni bir boyut kazandırılan bir şeyin üretim faaliyetidir. T. Abdurrahman’a göre rüşt ilkesi hem moderniteye hem de İslamî pragmatığe uygun düşer. Rüşt kavramı, noksanlık halinden olgunluk haline çıkmak için temeldir. Kifayetsizlik, başkasına tabiliktir. Modern olan kimseden beklenen düşüncelerinin kendisinin olması, başkasından alınmamasıdır.<sup>112</sup> Ümmetin evlatlarından modernitenin ruhunu değil, pratiğini alanlar, rüşt ilkesini hiç bir şekilde gerçekleştirmemişlerdir. Zira başkalarını taklit etmekle yetindikleri için sürekli kifayetsizlikle malul kalmışlardır. T. Abdurrahman’ın rüşt perspektifiyle bakıldığında rahatlıkla denilebilir ki, İslam alemindeki modernistlerde modernlik gerçekleşmemiştir.

<sup>110</sup> Bu ilkelere burada Taha Abdurrahman’ın modernite tasavvurunu anlaşılır kılacak seviyede icmâlen yer verilecek, üçüncü bölümde ise tafsilen açıklanacaktır.

<sup>111</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 25.

<sup>112</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 145.

Çünkü onların modernitesi mukallittir. Taklidin olduğu yerde de rüştten bahsedilemez.<sup>113</sup>

b) Eleştiri ilkesi ise “itikat hali”nden yani bir şeyi delilsiz teslim etmekten, “intikat hali”ne yani bir şeyi teslim etmek için delilini talep etmeye intikal etmektir.<sup>114</sup> Modern kimse, delilsiz hiç bir şeyi kabul etmez. Ona sunulan her şey aklî deliliyle desteklenmiş olmalıdır. Ve o getirilen delilin mantıkî gerekleri ifa etmediğini gördüğünde ona itiraz eder.<sup>115</sup> Taha Abdurrahman, söz konusu kavramsallaştırmada müsellemler ve yaygın ifade olan ‘akıl ilkesi’ yerine ‘eleştiri ilkesi’ şeklindeki adlandırmayı tercih etmesini, eleştiri kavramının daha genel olmasını gerekçe gösterir. Ona göre eleştiri aklı kapsadığı gibi, onun dışındaki şeyleri de içerir. Örneğin “naklî haber” ile de eleştiri yapılabilir.

Bilindiği gibi Kant, her ne kadar eleştiriye aklî delille sınırlamışsa da onu temel kabul etmiştir. İslam alimleri geleneksel kaynaklarda buna “itiraz ilkesi” diyorlardı. İslami tedavülde bununla amel yaygındı. İslamî pragmatikte muhatabın temel haklarından biri itirazdır. O, doğruluğuna dair ispatlayıcı deliller ikame edilene kadar her görüşe itiraz edebilir. Bu eleştirel düşünce gereği insan kendi zatına, başkasına ve etrafındaki şeylere itiraz edebilme gücüne sahip olmalıdır. Yani bu ilkede mevzu bahis itiraz mahdut değil, bilakis kapsamlı ve geniştir.<sup>116</sup>

c) Şümül ilkesi ise modernitenin temel ilkelerinden biri olup bütün alanları kapsamayı ve bütün toplumlar için geçerli olmayı ifade eder. Modern eylemler, bir alana veya belli alanlara hasredilemeyeceği gibi sadece içinde doğduğu topluma da hapsedilemez.<sup>117</sup> Modernitenin, iç mantığı gereği, ufku genişler ve her toplum ve alanı kapsar. Nitekim bunun izlerini küreselleşmekte açıkça görmekteyiz.<sup>118</sup>

Bu üç öğretiyi, tezin konusu düşünürün tasavvurunda, modernitenin üzerine kurulduğu temeldir. Bu temelden hareketle denilebilir ki, aslında modernlik tarih boyunca her toplumda vardı. Zira yukarıdaki ilkelerle inşa edilen tasavvura göre modernite, temelde “insanın kendi zamanıyla bilinçli bir iletişim ve etkileşim içinde olması”ndan ibarettir. Düşüncesinde ve eylemlerinde kendi zamanının gereklerini kendi

<sup>113</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 83.

<sup>114</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 28.

<sup>115</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 145-146.

<sup>116</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 83.

<sup>117</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 29.

<sup>118</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 146.

pragmatığı uyarınca yerine getirebilen her millet modernliği gerçekleştirmiştir. O halde “modernite geçmişle tüm bağları koparmaktır” şeklindeki yargı batıl bir iddiadır. Bu anlamda modernitenin ruhu insanlık tarihi boyunca sürekli mevcuttur.<sup>119</sup> Günümüzde Batıdaki düşünsel ve davranışsal krizlerin sebebi bu ilkelerin özünden değil, Batı tarzı tatbikinden ileri gelmektedir. Bu sebeple -T. Abdurrahman’a göre- Müslümanlar kendi İslam modernliğini Batı modernitesinin pratiğine göre değil, söz konusu ilkeler üzerine üzerine kurmalıdırlar. Kaldı ki bu ilkelere bağlı kaldıklarında Müslümanların modernitesinin pratiği ile batılı modernitenin pratiği çelişe de bilir. Örneğin varsayalım ki, İslami pragmatik “cemaatselliği” veya “akıl ile dinin iç içeliğini” veya din ile siyasetin birleşmesini” gerektiriyor, Batılı pragmatik alan ise bunun tam tersini icap ettiriyor, yani “bireyselliği”, “akıl ile dini ayırmayı”, “din ile siyaseti tefrik etmeyi” icap ettiriyor olsun, bu durumda biz modernitenin yukarıda zikredilen üç ilkesine bağlı kaldığımız müddetçe Batılılardan daha az modern sayılmayız; çünkü modernite kendi pragmatığımızdan hareketle özgünlük ve yaratıcılığı gerektirir, başkasının modernitesini onun pragmatik bağlamıyla aktarmayı değil. O ısrarla şu hususu tekit eder: Yapılması gereken, modernitenin ruhuna bağlılıktır, onun özgül bir pratiğine veya tatbikine değil. Bizi batılı modernite pratiğini alıp pragmatik bağlam farkına riayet etmeksizin kendi pratiğimize uygulayan mukallit moderniteden kurtaracak olan bu ruhtur. Çünkü bir ruhun uygulama pratiği çok farklı şekiller arz eder. Uygulamadaki bu çoklu farklılık inkar edilemeyecek bir vakıadır. Hatta Batı modernitesinin kendisi bile bu anlamda birçok moderniteden meydana gelir. Alman modernitesi düşünsel olarak İngiliz modernitesinden ayrıdır; Fransa’nın felsefî modernitesi, Anglosakson felsefî moderniteden ayrıdır, vesaire. Japon sanayi modernitesi başka modernitelerden ayrıdır, Hint modernitesi kendine özgüdür. Siyasi modernizmlerin bariz farklılıkları da bunun cabasıdır.<sup>120</sup>

Bu doğrultuda denilebilir ki, modernite esasında “asrın ruhu”ndan ibarettir. Bu da insanda asrının gereklerine ayak uydurma iradesinin mevcut olması demektir. Yani insan kendi zamanına entegre olmalı, başkasınınkine değil. Zira modernitenin eylemi, bir tarihî eylem olarak belli bir döneme hasredilmeyi kabul etmez. Bilakis onun geçmişte kökleri olduğu gibi gelecekte de uzantıları vardır. Bu mühim noktayı Taha Abdurrahman fıkıh usulü terimlerini kullanarak önemle vurgulamıştır:

<sup>119</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 147.

<sup>120</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 84.

*“Modernitenin ruhu, insanın kendi zamanı içinde varlık göstermesi ve mübdî’ (yaratıcı) olmasında saklıdır. Bu yaratıcılık, özgün ve estetik değerler gerçekleştirmek şeklinde olmalıdır. Belirlediğim bu yaratıcı manasıyla -yani inşa ve estetik olarak- modernitenin farz-ı ayn olduğunu söylersem doğru olandan uzak düşmüş olmam. Bazıları, modernite estetik bir mesele değildir, diye itiraz edebilir. Benim buna cevabım şöyledir: modernite, senin kendi öz düşüncelerle yeni olanı inşa etmen ve üretmendir. Başkalarının hayret ve hayranlığını uyandıranı ve onların akıllarıyla idrak ettikleri gibi tazavvuk hassasıyla da algılayacağı şeyler ortaya koymandır. Bu özgün ve estetik üretim, onlara değer veya değerler taşımalıdır. İşte modernitenin sırrı olan özgünlük/yaratıcılık budur.”<sup>121</sup>*

Oysa buna karşın, Taha Abdurrahman, Batılı modernitenin bir pratiğinin ve tarihinin olduğu gibi bir akidesinin de olduğunu söyler. Ona göre modernitenin bu akidesi bazı ilkeler üzerine kuruludur. Bu ilkelerden biri “Rasyonalite” ilkesidir. Bu ilkeyle kastedilen husus akli, her şey hakkında hüküm vermek ve bu hüküm uyarınca davranmak için insanın sahip olduğu içsel yegane otorite kabul etmektir. Söz konusu rasyonalizmin özelliği, vahyi uzaklaştırıp insanı sadece kendisinin tahakkümü altına almasıdır. Bundan dolayı da dinî öğretilerle çelişir. Bu yüzden Taha Abdurrahman onu “mücerret rasyonalite” diye adlandırır. Tecrit olunduğu şey, ilahî vahiydir. Zira bahse konu aklilik, insanın akıyla iştilal edip, ilahî vahiyle meşgul olmayı reddeder. Diğer bir ilke ise “Laiklik”tir”. Bu ilke dünyaya tutkuyla bağlanıp ona önem vermeyi ve ahireti ilgi ve ihtimam alanından tart etmeyi icap eder.<sup>122</sup>

#### **4.1. Taha Abdurrahman’ın Düşüncesinde Modernite ile gelenek**

Taha Abdurrahman İslami geleneği şöyle tarif eder: *İster diri olsun, ister ölü belli bazı millî ve insanî değerlere uyararak Müslümanın üretimsel varlığını belirleyen mazmunların, söylemsel ve davranışsal araçların toplamıdır.”<sup>123</sup>* Taha Abdurrahman’ın tasavvurunda geleneğe dair iki hususu tefrik etmek gerekir. Bu iki husustan biri geleneğin ruhu, diğeri de bu ruhun vakıadaki tecellisidir. Geleneği metodolojik bir okumaya tabi tutmanın hedefi, ondaki günümüze fayda sağlayacak üretici değerler ile günümüzde işlevselliğini yitirmiş değerleri tespit etmekse, o zaman gereksinim duyulan husus onun vakıası (pratikteki tezahürü) değil, ruhu ve makasıdır. Zira geleneğin üretilme faaliyetine hükmeden temel unsur, ruhundaki ilke, değer ve maksatlarıdır. Söz konusu ilkelere vukufiyet kesbedilirse ancak o zaman bu ruh aracılığıyla yeniden

<sup>121</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 86.

<sup>122</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 99.

<sup>123</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli’l-Müstakbel*, s. 19.

orijinal düşünsel verimliliğe başlamak ve çağla iletişim kurmak imkan dahiline girer. Nitekim Taha Abdurrahman geleneği kısmen bu yöntemle araştırmaya tabi tutunca şu sonuçlara ulaşmıştır:

*“Gördüm ki gelenek kendisine mahsus bazı niteliklere sahiptir. Ve seçkin bazı ilkeler üzerine kuruludur. Bu ilkelerden biri benim ‘pragmatik ilkesi’ diye isimlendirdiğim ilkedir. Bu ilkeyle şunu kastediyorum: İslam geleneği –buna İslam medeniyeti de diyebiliriz- her zaman dışardan geleni veya dışardan kendisine nakledileni, epistemolojik, dilsel ve kendisine mahsus bazı akidevî ilkeler uyarınca yeni bir inşaya tabi tutarak kapsamıştır. (...) diğer ilke de “bütünsellik ilkesi”dir. Şöyle ki, İslamî bilginin kısımları tamamen iç içedir. Fıkıh ilmi kelam ilmiyle, kelam ilmi felsefeyle, felsefe fıkıh usulüyle sıkı bir giriftlik arz etmektedir. İslam geleneğinde var olan bu ‘bilgilerin içiçeliği hususu’ o seviyeye ulaşmıştır ki, bazı alimlerin fıkıhla tıbbı, bazılarının felsefeyle fıkıhı, hatta bazılarının kelam, tasavvuf, felsefe ve fıkıh usulünü kendi ilmi müktesebatlarında cem ettikleri görülür.”<sup>124</sup>*

T. Abdurrahman’a göre İslamî geleneğin başka bir kültürden aktarılanı, İslamî değer ve gereklere uygun bir muhtevaya dönüştürme gücü ve tecrübesi vardır. Eğer Müslümanlar İslam geleneğini günümüz modernliğiyle sağlıklı bir iletişim ve etkileşim içine sokmak istiyorlarsa, sözü geçen pragmatize yöntemini takip etmelidirler. Yani dışardan varit olan bir asrî (modern) mazmun mevzubahis olduğunda onu İslam kültürüne özgü dil, itikat ve episteme süzgecinden geçirmeliler. Diğer bir taraftan eğer moderniteye girmek istiyorlarsa İslam geleneğindeki ilimlerarasılık ve bütünselliğin temelinde yatan “bilgilerin birliği ilkesi”ne riayet etmelidirler.

Taha Abdurrahman’dan önce de muhtelif Müslüman düşünürler tarafından *geleneğin*, Batı modernitesinin hakim olduğu bu son çağlarda nasıl okunması ve revize edilmesi gerektiğine, zamanın gereklerine cevap verme kıvamına getirilmesinin hangi yöntemle olacağına dair ortaya projeler konmuştur.<sup>125</sup> Fakat ona göre bu okumalar çoğunlukla yorumlama metodolojilerini İslami pragmatik dıındaki –özellikle Batılı-pragmatiklerden almıştır. Geleneğin bilgi üretmede ve düşünce inşa etmede kullandığı kendisine mahsus istidlal yöntemlerini ve yorumlama metotlarını dikkate almamıştır. Böylelikle bu düşünsel projeler, geleneği malumattan (mazmundan) ibaret gören, dolayısıyla da onu sistematiklikten ve yöntemsellikten yoksun, rastgele üretilmiş bir bilgi yığını olma seviyesine indirgemıştır. Bunun sonucu olarak söz konusu revizyon etkinliğinde keyfi bir seçmecilikle geleneğin bir bölümünü diğer bölümlerine tercih eden yanlı ve yanlış bir perspektifle istikamet tayin etmişlerdir. Modernlik iddiasıyla

<sup>124</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li’l-Fıkr*, s. 139- 140.

<sup>125</sup> Yusuf b. ‘Adî, *Meşrû’u’l-İbdâi’l-Felsefi el-‘Arabî: Kırrâetun fî A’ mâli Taha Abdurrahman*, Beyrut, eş-Şebeketu’l’Arabî li’l-Ebhâsi ve’n-Neşr, 2012, s. 11-14.

ortaya çıkan bu okumalarda batılı çözümlene yöntemlerinin birebir taklit edilmesi, aslında onların modernlik iddiasını çürütmektedir. Bu okumaların kendisi modern değildir. Zira Taha Abdurrahman'a göre modern olana ruhunu kazandıran iki husus vardır: özgünlük ve estetik.<sup>126</sup>

Geleneğin içerisinde diri değerlerin yanı başında ölü değerlerin de yer aldığını belirten T. Abdurrahman'a göre geleneğin içinde artık modernliğe girmemize aracılık yapma imkanını kaybetmiş değerler vardır. Modernlik bunları aşmamızı gerektirir. Bu mesele, onun tasavvurunda İslamî kaynaklar meselesinden ziyade üretimsellik ve davranışsallıkla alakalıdır. Moderniteye girmek için geleneğin aslî kaynaklarını aşmamız gerekmez. Yapılması lazım olan, bu kaynakları kullanma yöntemimizi yenileyerek onlardan hareketle yeni bir gelenek kurmaktır. Bunu süregelen meta-geleneğimize katmaktır.<sup>127</sup>

Malumdur ki, geleneğimizi üreten kurucu kaynak "Kur'an-ı Kerim"dir. Bu yüzden T. Abdurrahman'a göre moderniteye girmek için Kur'an'a yönelik modern, yani özgün ve estetik bir okuma yapmaya ihtiyaç vardır. Ne var ki, bugün kendisini modern Kur'an okuması şeklinde niteleyen nice yorum var ki, moderniteyle uzaktan yakından alakası yoktur. Zira bu okumalar, Batılıların İncil ve Tevrat'ı okuma yöntemlerini birebir nakletmiştir. Taha Abdurrahman, bu alafranga okuma yöntemlerinden hareketle yapılan modernist Kur'an yorumlarının üç plan üzerine kurulu olduğunu ifade eder. Ona göre bu üç planın da nihai hedefi dinden ayrılmak ve onunla alakayı kesmektir. Bunlardan ilki " insanîleştirmek planı"dır. Bu etkinlikle Kur'an ayetlerini ilahî konumdan insanî konuma indirgeyerek metnin kutsallığını ortadan kaldırmayı hedeflemektedirler. İkincisi, "aklıleştirmek planı"dır. Söz konusu rasyonalizasyon faaliyetinin temel edindiği akıl Batılı bilimin araçsal aklıdır. Bu plan, bilimsel alandaki bütün düşünme ve kuramsallaştırma araçlarını Kur'an metnine uygulamayı gerektirir. Onunla ulaşılmak istenen hedef Kur'an metnindeki gaybla ilişkili ne varsa yok etmektir. Üçüncü plan ise "tarihselleştirmek planı"dır. Maksadı Kur'an metnini kendi tarihî bağlam ve şartlarına hasretmek olan bu plan, Kur'an'ın hükümselliğini, yani hükümlerinin nazil olduğu vaktin dışındaki zamanlara da uygunluğunu izale etmektir.<sup>128</sup>

<sup>126</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 88.

<sup>127</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 88-89.

<sup>128</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 89.

Taha Abdurrahman, modernlik iddiasındaki Müslüman modernist akımların, Batının kendi dinî gelenekleriyle bağlantı kurarken takip ettiği üslup ve metodolojileri hem gayeleri hem üsluplarıyla birebir aktardıkları görüşündedir. Halbuki Müslümanların dinî gelenekleriyle bağı, hiçbir şekilde Batılıların kendi gelenekleriyle kurdukları bağa benzemez. Bu nedenle Batı tarzı modernliğin taklitçileri tarafından Kur'an ayetlerinin kutsallığını, gaybîliğini ve hükümselliğini kaldırmak için güdülen bu maksat ve gayeler değiştirmeli ve yerlerine kendi geleneğimizle olan özel ilişkimizi özgün bir şekilde güncelleyecek maksat ve gayeler belirlemelidir.<sup>129</sup>

“Batılı moderniteyle genel kültürümüzde nasıl bir ilişki kurmalıyız?” şeklindeki suale Taha Abdurrahman, modernliğin yazgısının geleneğin rahminden doğmak olduğunu ifade eden şu yanıtı verir:

*“Bu hususta Batılı modernitenin sahipleriyle ortaklaşabileceğimiz noktalardan hareket etmeliyiz. Bizimle onların arasındaki ilk ortak nokta ‘ibdâ’ın imkânı’dır. Onlar modernitenin özgün yaratım olduğunu kati delillerle ispatladılar. Bizim de onlar gibi özgün ve yaratıcı olmamız gerekir. Öyleyse modern olmak için onlar nasıl Yunan ve Latin’den yaratıcı yetilerini tekrar aldılarsa, biz de kendi selefimizden yaratıcı güçlerimizi yeniden devşirmeliyiz. (...).”*

#### **4.2. Taha Abdurrahman’a Göre Modernite Projesinin Metodu**

Modernitenin kendi seküler projesini kurarken tevessül ettiği en belirgin mekanizma “toplu olanı dağıtma”, başka bir ifadeyle de “bitişik olanı ayırma” sistemidir. Din, hayatın birçok farklı alanıyla ilişkili olduğundan ve bu ilişkiler farklı şekiller ve muhtelif düzeyler arz ettiğinden, modernite bu farklı ilişki şekillerine yönelip dinin bu yaşamsal alanlardaki kanununu geçersiz kılmak istedi. Ta ki böylece bu alanların değerlendirme ve düzenlenmesinde söz sahibi olsun.<sup>130</sup>

Modernite bu doğrultuda bilimi, politika ve ahlakı dinden ayırdı. Sanat ve kanunu da ondan tefrik etti. Hayatın farklı alanlarından dinin çekip çıkarılması, Taha Abdurrahman’ın terminolojisinde, “dünyâniyye” diye kavramsallaştırılmıştır. Bu aşağı yukarı Batı dillerindeki “dini, özellikle de ahiret inancını hayatın farklı alanlarını düzenleme etkinliğinden tart etmek” manasına gelen “sekülerizasyon” kavramına denk düşer. Buna binaendir ki, sekülerizasyonun birçok tezahürü vardır. Modernitenin dini

<sup>129</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 90, 91.

<sup>130</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehraniyye: en-Nakdu'l-İ'timani li Fasli'l-Ahlak 'ani'd-Din*, Beyrut, eş-Şebketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2014, s. 11.



siyasetten ayırmasını “‘almâniyye”<sup>131</sup> diye adlandıran düşünürümüz, dini bilimden ayırmasına, yani bütün beşerî ve sosyal olguları matematik ve tabii ilimlerin yöntemleriyle tahdit ve tasnif etmesini “‘ilmâniyye”<sup>132</sup> olarak tesmiye etmiştir.<sup>133</sup>

Fakat Taha Abdurrahman’a göre bu ayrımların en tehlikelisi ve en derin etki bırakanı, modernitenin ahlakı dinden ayırmasıdır. Zira bu ahlakın imanla olan ilişkisine ciddi anlamda zarar vermiş,<sup>134</sup> ve bazı çağdaş düşünürlerin “tanrısız ahlakîlik”<sup>135</sup>, “ilahsız maneviyat” veya “dinsiz maneviyat” gibi akılla çatıştığı kadar insanın içsel hakikatleriyle de çelişen duyuşsal haller ve davranışsal tarzlar ileri sürmelerine yol açmıştır. Bu yüzden Taha Abdurrahman, modernitenin sekülerizasyon faaliyetinin bir sonucu olan ahlakı dinden ayırma olgusuna özel bir adlandırma yapmıştır. Ahlakı dinden ayırma faaliyetinin ahlaktan manevi kıyafetini çıkarıp ona zamansal bir elbise giydirmek olduğuna telmih etmek maksadıyla ahlak ve din ayırımını “dehrâniyye” diye adlandırmıştır.<sup>136</sup>

Bir rasyonalizasyon ve sekülerizasyon faaliyeti olan Batılı modernite, bu etkinliklerini gerçekleştirme vasıtası olarak -Taha Abdurrahman’ın “mücerret akıl” diye isimlendirdiği- “araçsal akı” yegane vesile addetmiştir. Bundan dolayı modernitenin akı, ne modernite öncesinin ne de modernite sonrasının akıldır. Bu akılların birbirinden farklılığı sadedinde T. Abdurrahman şöyle demektedir:

*“Mûlahaza edilen o ki, modernite öncesi akıl, şeyleri birbirine bağlama özelliğine sahipti. Bununla kapsamlı bir karışım içinde şeyleri terkip ve telif ederek onlardan bütünlüklü bir birim çıkarmayı hedefledi. Öyle ki, o döneme göre akıl, “kavuşturmak” kelimesiyle eşanlamlı sayılabilir. Çünkü söz konusu dönemde şeyler birbirine ilişkilendirilerek aklediliyordu. Hatta bu dönemde şeylerin akledilmeleri, ilişkileri miktarınca idi. Modernite öncesi dönemde idrake hükmeden kanun sanki şeyleri eşelemek değil, kalbi onlara bağlamaktı. Bunun alametlerinden biri de Arapça’da ‘akıl’ kelimesinin dilsel kullanımında “raptetmek, bağlamak” manalarına, Yunanca (logos kelimesinin türediği<sup>137</sup>)’legein’ fiili de asıl kullanımında ‘derleme’ manasına gelmesidir. Oysa modernite akı, şeyleri birbirinden ayırma özelliği taşıyor. Bununla küllü, cüzlerine ayırmayı, bütünü temel unsurlarına döndürmeyi amaçlıyor. O derece ki, bu ardıl döneme göre ‘akıl’ kelimesi, “ayırma” sözcüğünün müteradifi addedilebilir. Çünkü mevzubahis dönemde şeyler birbirinden ayrılarak aklediliyordu; hatta denilebilir ki, şeylerin akledilmesi fasedilmesi miktarınca idi. Modernite döneminde idrake hükmeden kanun sanki şeyleri kazıp karıştırmaktı, onlara kalbi bağlamak değil. Modernite sonrası akla gelince, o bu ayırımı zirveye ulaştırmakla temayüz etti. Şeyleri kırıntılar haline*

<sup>131</sup> العلمانية بفتح العين.

<sup>132</sup> العلمانية بكسر العين.

<sup>133</sup> Taha Abdurrahman, *Bü’sü’ d-Dehraniyye*, s. 10-11.

<sup>134</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 11; bkz: André Comte, *L’sprit de l’athéisme: Introduction à Une spiritualité Sans Dieu*.

<sup>135</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 12; Bkz. Jacques Steiwer, *Une Morale Sans Dieu*.

<sup>136</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 12-13.

<sup>137</sup> Taha Abdurrahman, *Fıkhü’l-Felsefe: el-Kavlu’l-Felsefi*, C. II.,s. 32.

*getirecek denli parçaladı. Bu dönemin idrakine hükmeden kanun sanki şeylere kalbi bağlamak veya onları eşelemek değil bilakis tahrip etmekte.”<sup>138</sup>*

Bu bölümde “modernite” kavramı için çerçeve belirleyici bir tasavvur oluşturulmaya çalışıldıktan sonra ikinci bölümde Taha Abdurrahman’ın modernite eleştirisi ele alınacaktır.



---

<sup>138</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 27-28.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TAHA ABDURRAHMAN'IN BATI MODERNİTESİ ELEŞTİRİSİ

Taha Abdurrahman'ın modernite eleştirisine başlamadan önce, onun tarafından geliştirilen kavram eleştirisi metoduna genel olarak değinmek, onun modernite kavramı özelinde yaptığı tenkidin daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır. Zira ona göre mevcut İslamî düşünsel etkinlik içinde kavram vazetmek ve bu vazedişin metodunu belirlemek hayafî bir önemi haizdir. Ona göre kavramsallaştırma faaliyetinde iki tavır vardır: “yabancıyı vazettiği kavramı tüketmek” veya “aslî kavram üretmek”. Ne var ki, İslam düşüncesinin çoğunlukla yabancı bir pragmatikte üretilen kavramı tüketmek yönünde hareket ettiği görülmektedir.<sup>139</sup> Oysa yetkin bir araştırmacının yapması gereken, Taha Abdurrahman'ın yeğlediği metodun da gereği olduğu üzere, kendi kavramını kendisi vazetmesi ve bu kavramın icraî (operasyonel) sınırlarını kamilen belirleyerek onu sentetik, analitik veya yorumlayıcı bir yarar sağlayan terim haline getirmesidir.<sup>140</sup>

#### 1. KAVRAM ELEŞTİRİSİ METODU

Taha Abdurrahman, Müslüman toplumun maddî meydan okumalar kadar, metafizik meydan okumalara da maruz olduğu ve bu metafizik meydan okumaların başında da büyük bir *kavramsal kriz* olarak tezahür eden *düşünsel yitmişliğin* geldiği tespitini yapar. Onun tasavvuruna göre bu öyle bir krizdir ki, başka kültürler tarafından vazedilip kendilerine sirayet eden veya dayatılan kavramların yol açtığı karmaşadan kurtulamaya henüz fırsat bulmamış Müslümanların aynı toplumlar tarafından vazedilen yeni kavramların akınına uğramasına sebep olmaktadır. Bu halin etkisiyle de Müslüman mütefekkirler karşılarında buldukları bu düşünsel keşmekeşliğin içinde tökezlemekte, hatta kimi zaman onun labirentleri içinde kaybolmaktadırlar. Bu yüzden T.

<sup>139</sup> Taha Abdurrahman, *Fıkhu'l-Felsefe: el-Kavlu'l-Felsefî*, C. II., s. 63.

<sup>140</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel*, s. 59.

Abdurrahman, bu durumdan kurtulmanın bir hal çaresi olarak şöyle bir çözüm belirlemiştir:

*“Vakia, Müslüman toplum, kendi özgün kavramlarını geliştirmek için doğru istikamete ermedikçe veya başkalarının kavramlarını –daha başlangıçta kendi geliştirdiği kavramlarmışçasına- yeniden ve özgünce kurmadıkça bağrındaki akılların yakalandığı bu fikrî ataletten kurtulması beklenemez.”<sup>141</sup>*

Diğer taraftan, İslam âleminde bu krizden kurtulmaya yönelik iddialı tezlerle öne çıkan birçok düşünür ve alimin olduğu malumdur. Ne var ki, Taha Abdurrahman’a göre bunlar, kavramlar hususunda iki muhalif tutum sergilemeleri bakımından zahiren iki gruba ayrılırsalar da hakikatte özgün değil taklitçidirler ve aynı grupta yer alırlar. Onlardan ilki, mütekaddimleri/selef alimleri taklit eden ve geleneksel İslamî kavramlar ile modern Batılı kavramlar arasında bir denklik kurmaya çalışarak, mesela şûra kavramını demokrasiye, ümmet kavramını devlete yorarak, bu krizi atlarmaya çalışırlar. Fakat bu tür bir taklitçilik, ona göre, başka pragmatikten alınan kavramların anlamlarını tedrici olarak kaybedip aslî ve yerel kavramlara dönüşmelerine ve nihayetinde de karakteristiklerini tamamen kaybedip faydasız hale gelmelerine yol açar. Bu yüzden bahse konu grubun çözüm iddiası, Taha Abdurrahman’ın nezdinde, yanıltıcı bir lafzî uğraşı olmanın ötesine geçmez. Diğer taklitçi grup ise menkul Batılı kavramları, aslî İslamî kavramlara yoranlardır. Bunlar, örneğin Batılı modernitenin temel ilkelerinden olan “laiklik” kavramını, “Siz dünyanıza ait işleri daha iyi bilirsiniz”<sup>142</sup> hadis-i şerifinde geçen “dünya bilgisi”ne eşdeğer sayarlar. Bununla da kendi söylemlerine aklî ve istidlalî (argümantatif) bir kılıf hazırlamayı hedeflemektedirler. Fakat bu kılıfın dayattığı şartları yerine getirme hususunda tökezlemektedirler. Zira nakledileni, aslî olana yorma faaliyeti, aslî olanın özgünlük ve özelliklerini yavaş yavaş kaybedip menkul kavramlara dönüşmesiyle sonuçlanacaktır.<sup>143</sup>

Bu yüzden T. Abdurrahman bu iki mukallit kitleyi de özgün kabul etmez. Zira selef ulemayı taklit edenler, onların özgünce ihdas ettikleri mefhumlara tabi olurlarken onları ortaya koydukları bu özgün kavramları üretmeye iten sebepleri elde etmemektedirler. Batılı müteahhirleri taklit edenler ise onların kavramlarını, onları bu kavramsallaştırmaya sevk eden sebepleri araştırıp vuzuha kavuşturmaksızın kabul etmektedirler. Bu her iki taklitçi tavrı da reddeden Taha Abdurrahman, İslam geleneğine

<sup>141</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 12.

<sup>142</sup> Muvatta, “Hüsnu'l-Huluk”, 8.

<sup>143</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 12.

ilişkin herhangi bir kavram geliştirirken metodolojik ve eleştirel olan iki kaide vazetmiş ve onlar vesilesiyle özgünlük ile eleştirelliği sağlamayı hedeflemiştir. Bunlardan ilkinin o, “*Dışarıdan aktarılan her şey, delille sıhhati ispatlanılana kadar itiraza konudur.*” şeklindeki bir önermeyle ifade etmiştir.<sup>144</sup>

Bu da demektir ki, başka tarihî ve düşünsel ortamlardan aktarılan kavram ve kuramları eleştirmek, doğru olup olmadıklarına ilişkin deliller talep etmek ve bu mefhum ve teorilerin kavramsal düzeyde sıhhati sabit olduktan sonra da onları meşru istidlal yöntemlerine tabi tutmak gerekir. Taha Abdurrahman’ın eleştiri metodu uyarınca, ancak bu suretle menkul olanın İslamî pragmatikte fayda sağlayıp sağlamadığı belli olur. Ona göre, sözü geçen eleştiri ve istidlal etkinliği, Müslüman düşünürü Batılı müteahhirleri taklit eden kimselerin düştüğü hatalardan korur. Çünkü dışarıdan gelen kavramların sıhhatini ispat çabası, ya bizi doğrudan kendi kavramlarımızı inşa etme melekesine sahip kılacaktır ya da naklettiğimiz kavramı bizim gerçekliğimize uygun şekilde yeniden terkip etme imkanına erdirecektir.<sup>145</sup>

Taha Abdurrahman’ın belirlediği ikinci kaide de şöyledir: “*Aslî olan her şey, delille yanlışlığı ispatlanılana kadar müsellemdir.*” Yani, İslam ilim ve düşünce geleneğinde var olan bir kavramın sıhhati, onu nakzeden delillerin çürütülmesiyle ispatlanmış olur. Buna göre, Taha Abdurrahman’ın kavram eleştirisi kuramında dışardan nakledilen unsurlar için ispat edici deliller nasıl isteniyorsa, aslî olanı yanlışlayan delillerin ilmî olarak çürütülmesine de aynı ısrar ve hassasiyetle çalışılır. Bu tarz bir eleştirelilik, onun kanaatine göre, Müslüman düşünürleri selef mukallitliğinden koruyacağı gibi, sefeye ait kavramlardan herhangi birinin yanlışlığı ispat edildiği takdirde de onun temellerine felsefî ve düşünsel nüfuz sağlamalarının ve ona alternatif kavramlar inşa etme özgünlüğünü kazanmalarının yolunu açar.<sup>146</sup>

Taha Abdurrahman, bir röportajında özgün bir okuma yöntemi geliştirmek için anlama ve yorumlama faaliyetinde kullanılan kavram ve metotların, bizzat eldeki metnin/objenin kendisinden hareketle vazedilmesini gerekli gördüğünü, bu yüzden hariçten alınan kavram ve metotların metne dayatılmasını mantıksallık gereği reddetmenin lüzumunu beyan etmiştir. Fakat bu sözlerinden dışarıdan alınan bütün

<sup>144</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse.*, 13.

<sup>145</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 12-13.

<sup>146</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 13-14.

kavram ve kuramların faydasız olduğu, bu yüzden de onlardan sakınmak gerektiği yönünde yanlış bir anlamın çıkarılmasını engellemek için de şöyle demiştir:

*“Fakat bu asla benim dışarıdan alınan tüm araçları kötü ve elverişsiz saydığım anlamına gelmez. Ben yalnızca söz konusu nakil faaliyetinden önce, aktarılan yabancı kavram veya metodun, onları uygulayacağımız geleneğe ait konuya faydasını ve uygunluğunu sınavan muhkem ve yeterli bir tenkide tabi tutulmasını şart koşuyorum. Bunun yanı sıra kusur ve zaafi tespit edilse bile aslı araçlara sıkı sıkıya bağlı kalmayı kast etmediğim gibi, bu aslı araçların bilimsel araştırma programlarında ortaya çıkan yeni metodolojik gelişmeler gölgesinde eleştirilmesine karşı çıkararak onları tenkit üstü de ilan etmiyorum.”<sup>147</sup>*

Taha Abdurrahman, bu özgün yöntemle kendi felsefi projesi içinde bazı kavram eleştirileri yapmıştır. Fakat onun bu yöntemle eleştirdiği kavramların başında kuşkusuz ki, “modernite” mefhumu gelir. Nitekim o, başlı başına modernlik eleştirisini konu alan *“Suâlu’l-Ahlak: Müsâhemetun fi’n-Nakdi’l-Ahlakıyyi li’l-Hadâseti’l-Garbiyye”* isminde bir kitap kaleme almıştır. Burada hemen belirtilmelidir ki, Taha Abdurrahman, modernite eleştirisi yapmak suretiyle modernite kavramını yıkıp tümünden inkar etmeyi hedeflememiştir. Çünkü yukarıda tasviri yapılan ona ait eleştiri metodu böyle bir şeye kabil değildir. Onun yapmaya çalıştığı şey, bu kavramı İslamî pragmatik içinde yeniden inşa etmektir. Zira ona göre, kavram vazetmenin üç teknik kriterini -ki bunlar (ı) en yeni teorik ve metodolojik şartları ve kuralları kullanmak, (ıı) anadile mahsus ifade olanaklarını ve ileti imkanlarını önemsemek ve (ııı) düşünsel üretim yapılan ortamın pragmatiğine riayet etmek şeklindeki kriterlerdir- uygulayan bir kimse, seçkin ve verimli bir felsefi düşünce üretmeye istidat kazanır. Böylelikle, *“(...) kendisi özgün kavramlar üretir. Bu kavramların da gerek icraî ve gerekse üretimsellik bakımından başkalarından nakledilen kavramlardan az kalan tarafı olmaz. Eğer oldu da ”modernite” gibi nakledilen bir kavram üzerine konuşursa, o kavramı illa naklettiği pragmatiğin icaplarına göre konuşmak durumunda kalmaz. Bunun yerine bu menkul kavramı, bizzat kendisinin inşa ettiği değer ve manalar çerçevesinde ele alır. (...).”<sup>148</sup>*

Taha Abdurrahman’ın eleştiri metodunu teorik düzeyde ele aldıktan sonra bu bölümün temel konusu olan ona ait modernite eleştirisinin pratiğini betimlemeye başlamak yerinde olur.

<sup>147</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli’l-Müstakbel*, s. 22 - 23.

<sup>148</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 59- 60.

## 2. MODERNİTEYE AHLAKÇI BİR ELEŞTİRİ

Taha Abdurrahman'ın modernite eleştirisi, modernitenin Batılı tatbikine yöneltilmiş ve tamamen ahlakçı bir eleştiridir<sup>149</sup>. Onun Batı modernitesini, özellikle ahlakî bakımdan tenkide tabi tutmasının nedeni, Batılı modernite tarzının “insan”ı tanımlarken ve ahlak tasavvuru oluştururken düştüğü hataların, hem modern insanı hem de dünyayı sürüklediği felaketler ve krizlerdir. Batılı modernite kendisine özgü bir ahlak inşa etmek istemişse de bunda muvaffak olamamıştır. Hatta Batılı modernite -Taha Abdurrahman'ın tespitine göre- sürekli bir kopuş retoriği üzerine söylem bina etmesine rağmen, ahlakla olan ilişkisini kesme de bile başarısız olmuştur.<sup>150</sup> Modernite düşünürleri de bunun farkındadır. Batılı modernite düşünürlerinin vasatında son zamanlarda dine ve ahlaka daha teyitli vurgular yapılmasını, Taha Abdurrahman, bu farkındalığa delil olarak göstermektedir. Ona göre modernite, oluşum süreci boyunca belli bazı tefrikler ve kopuşlar gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda önce Hristiyanlıkla olan ilişkisini devam ettirmekle birlikte Katolik kilisenin otoritesinden ayrılmaya çabalamıştır. Bu durum, dinî reform devriminde çok bariz bir şekilde ortaya çıkmıştır. Zira bu devrimle birlikte Protestanlar, kilisenin aracılığı olmaksızın Hristiyanlık diniyle bağ kurma dönemine girmişlerdir. Ardından da bunu İngiltere'deki Anglikan çabalar takip etmiştir. Bu mülahazalardan anlaşıldığı üzere modernite, ilk kopuşunu Hristiyanlık lehine kiliseden ayrılarak gerçekleştirmiştir.<sup>151</sup>

Sonra modernitenin ikinci atılımı gelmiştir. Bu da din ilkesiyle olan ilişkisini korumakla birlikte Hristiyanlıktan ayrılması şeklinde husule gelmiştir.<sup>152</sup> Şöyle ki, bu dönemdeki modernite erbabı Hristiyanlıkla ilişkilerini kesmelerine karşın, mutlak olarak dinle alakalarını bitirmemişlerdir. Nitekim bu dönemdeki moderniteyi temsil eden düşünürlerin bizzat kendilerinin yeni dinler vazetmek çabasına girdiklerine tanık olunmuştur. Örneğin bu temayülle Fransız düşünür Jean Jacques Rousseau, *sivil din* diye adlandırdığı bir din inşa etmiş ve kendi dininin de Allah'a iman, ahirete inanma ve ruhun ebediliği üzerine kurulu olduğunu ifade etmiştir.<sup>153</sup> Keza, Fransız sosyolog Auguste Comte, *pozitivist din* diye isimlendirdiği bir din ihdas etmiştir. O, bu dini oluşturmada Kilisenin akidesine bağlı kalmamışsa bile temelde onun yapısını

<sup>149</sup> Taha Abdurrahman, *Su'alu'l-Ahlak*, s. 26.

<sup>150</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 44.

<sup>151</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 101.

<sup>152</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 29.

<sup>153</sup> Taha Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 35.

korumuştur. Böylece tebellür etti ki, modernitenin ikinci kopuşu, Hristiyanlıktan ayrılış şeklinde gerçekleşmiştir. Üçüncü kopuşa gelince, bu ayrılış etkinliği, dinin içerdiği ahlakla olan bağını korumakla beraber, paradoksal bir şekilde dinin iman ilkesinden kopuş suretinde meydana gelmiştir. Bunun delili de Fransız devriminin dinin davet ettiği ahlakî manaları muhafaza etmesidir. Bu manalar da kardeşliktir –ki Hristiyanlığın davet ettiği sevgi ile ilişkilidir-. Keza hürriyet ve eşitliktir. Tüm bu girişimler, ayrılmanın tek defada gerçekleşmediğinin, bilakis tedricen meydana geldiğinin ve külli bir kopuş değil, cüzi bir ayrılış olduğunun delildir.<sup>154</sup>

Modernitenin en büyük kusurunun ahlak konusunda ortaya çıktığını düşünen T. Abdurrahman, ona yapılacak en büyük katkının ahlakçı bir eleştiri olacağı görüşündedir. Onun tespitine göre, modern dünyada yaygın ideolojilerin meta söylemleri çöküp de insan gücünün -kitle imha silahlarında ve genlerde değişiklik yapma imkanlarında tecelli ettiği üzere- bizzat insanın kendisine ve arkasından gelecek olan zürriyetine musallat olmaya başladığı fark edilince, modernite mensuplarının zihinlerinde ve pratik hayatlarında muazzam bir ahlakî boşluk meydana gelmiştir. Bu ahlakî savruluş özellikle yirminci asrın ikinci yarısında zirvesine ulaşmıştır. Böylelikle modernitenin temel ilkeleri ve referanslarının çöktüğü hissi ve kanaati doğmuştur. Bunun etkisiyle Batılı pragmatikte ahlaka olan çağrı, gün geçtikçe artmaya başlamıştır. Hatta şöyle denilmeye başlanmıştır: “*Yirmi birinci asır ya ahlakî bir asır olacak ya da hiç olmayacaktır*”.<sup>155</sup>

Böylece geç modernite döneminde dine dönüşün ilk tezahürü, ahlaka olan çağrının artması şeklinde cereyan etmiştir. Bu çağrı iyice yükselince, Batı toplumunda bazı dinî gruplar ve müesseseler zuhur etmeye başlamıştır. İkinci tezahür ise birtakım modern düşünürlerin imanî ve ilahî bazı manaları, kendi felsefi teorilerinde kullanmaya başlamaları şeklinde belirmiştir. Bu düşünürlere örnek olarak birçok isim sayılabilir. Paul Ricoeur, Martin Heidegger ve Emmanuel Levinas bunlardan sadece bazılarıdır. Hatta Levinas’ın felsefi sisteminde etik olanın ontik olana takaddüm ettiği hususu, araştırmacıların müsellemler kabul ettiği bir kanaat haline gelmiştir.<sup>156</sup> Üçüncü ve son derece garip görünen tezahür ise laiklik ilkesi ile Hristiyanlık dinini telif etme çabası şeklinde vuku bulmuştur. Bu temayüldeki modernite ideologları, Laikliğin

<sup>154</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 101.

<sup>155</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 102.

<sup>156</sup> Zygmunt Bauman, *el-Ahlak fi Asri'l-Hadâseti's-Sâile*, Arapçaya çev. S'ad el-Bâziî- Büseyne el-İbrahim, Ebû Zaby, Hey'etu Ebuzabiy li's-Siyâhe ve's-Sekâfe, 2016, s. 63.



Hristiyanlıkta uygulandığını ileri sürmüş ve buna delil olarak da Hristiyanlığın Kayser'in olan ile Allah'ın olanı ayırmasını göstermişlerdir. Yani bu tarihî gerçeklikten hareketle laikliğin, Hristiyanlığın bir türevi olması gerektiği iddiasını ileri sürmüşlerdir. Bunun yanı sıra yukarda sözü geçen telif yönündeki çabalarını şöyle bir argümanla da teyit etme yoluna gitmişlerdir: *Hristiyanlık, Tanrıyı insana benzemekten tenzih eder, o halde Tanrı hem insanoğlunun işlerine hem de doğanın işleyişine karışmaktan da münezzehtir.* Dördüncü tezahür, Modernitenin hakimiyeti altındaki meydanlarda “uygulamalı ahlak” diye adlandırılan bir alanın ortaya çıkmasıdır. Bunun alt başlıkları olarak “iş etiği”, “medya etiği”, “tıp etiği”, “çevre etiği” gibi başlıklar görülmektedir. Bu yeni trendin tesiriyle Batıda artık neredeyse her alan çalışanlarının kendi alanları için bir ahlak kurmaya davet ettiklerine, bunun da ötesinde kendi alanlarının etiğini belirlemek için oluşturdukları kurullarda bir din adamının da üye olarak bulunmasını istediklerine tanık olunmaktadır.<sup>157</sup>

Diğer taraftan Taha Abdurrahman, moderniteye eleştirisini ahlakî bir perspektifle yaparken bir hususun çok iyi farkındadır. O da, felsefî şubeler ve konular içinde modern dönemde belirsizliğin ve kafa karışıklığının en fazla etik alanında olduğudur.<sup>158</sup> Bu konudaki kaos o raddeye varmıştır ki, bazı filozofların ahlakî diye belirledikleri değerleri, başka filozoflar gayri ahlakî değerler addetmiştir. Keza, örneğin çocuk sayısının sınırlanması, kürtaj ve eşcinsellik gibi durumları, bazı düşünürler bireyin kendi tercihine bağlı özel bir mesele sayarken, bazısı da toplumu ilgilendiren ve bu yüzden dışsal (sosyal) bir otorite tarafından karara bağlanması gereken toplumsal bir mesele saymıştır.<sup>159</sup>

Sözü edilen bu karmaşa ahlaka yaptıkları tanımlarda da ortaya çıkmıştır. Zira ahlakı, *fiilde veya şahısta yer alan ve onun hükmettiği tavır ve kanaatlerden bağımsız olan objektif gerçeklik*,<sup>160</sup> diye tanımlayanlar olduğu gibi, bunun tam tersini, yani ahlakın objektif bir gerçekliği olmadığını ileri süren ve onu, *herhangi bir eyleme yönelik şahsın kendi itikadınca veya tavrınca verdiği salt hüküm*<sup>161</sup>, diye tarif edenler de vardır. Onlardan bazıları bundan çok daha öteye gitmiş ve ahlakı, *şahsi bir duygunun veya*

<sup>157</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 104.

<sup>158</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 15.

<sup>159</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 15-17.

<sup>160</sup> Moral Realizm.

<sup>161</sup> Non-cognitivism.

*kişisel bir arzunun ifadesi* <sup>162</sup> olarak belirlemiştir. Diğer bazıları ise ahlakın büsbütün kültürel ve tarihsel etkenlerle bağlantılı olduğunu ileri sürüp bir topluma göre iyi olanın diğer başka bir kültür ve tarihe sahip toplum için iyi olamayabileceğini<sup>163</sup> söylemiştir.<sup>164</sup> Bu konuda modernite erbabı mabeyninde burada yer verilemeyecek düzeyde detaya sahip farklı, hatta taban tabana zıt birçok görüşler, tasnifler ve tarifler söz konusudur.

Etik hususundaki bu düşünsel kaos diye adlandırılabilir durum içinde –bahis konusu düşünürü göre- ortaya çıkan bir diğer hayreti mucip mesele de, bu zıt yönelimli etik yaklaşım sahiplerinin, vardıkları sonuçlara rasyonalitenin kaidelerine uyararak ulaştıklarını iddia etmeleridir. Her birinin ileri sürdüğü rasyonellik iddiasının doğru kabul edilmesi –ki bu farklı yaklaşımların çoğu aynı zaman ve mekanda vücut bulmuştur- rasyonalitenin sistemsiz ve tutarsız bir yapı arz ettiği sonucuna götürür. Halbuki sistemsizlik ve tutarsızlık, bizzat modernite ehlinin “irrasyonelite” diye adlandırdığı şeyin ta kendisidir. Böylece paradoksal olarak rasyonalite, bizzat savunucularının eliyle irrasyoneliteye dönüşmüş olur ki bu durumu elbette hiç biri kabul etmez. Öyleyse onların bu dar boğazdan çıkabilmeleri için “rasyonalite”nin tek tip değil, birçok türe ayrıldığını kabul etmeleri<sup>165</sup> ve kendi etiklerini kurarken rasyonalite türlerinden yalnızca birini dikkate alıp diğerlerini ihmal etmiş olduklarını teslim etmeleri gerekir.<sup>166</sup>

Diğer taraftan, Taha Abdurrahman, bir etik sistem vazetmeye çalışan bu filozofların içeriği belirlerken yaşadıkları bu ihtilaftan çok daha büyüğünü, isimlendirme hususunda yaşadıklarını belirtir.<sup>167</sup> Öyle ki, bu ihtilafla birlikte ahlak konusunda düştükleri kaos, düşünsel ortamlarına tam bir hakimiyet kurmuştur. Taha Abdurrahman, Yunanların bu alana delalet etmesi için “ahlakî” manasına gelen ‘ethikos’ kelimesini, Latinlerin de bu içeriği kendi dillerine ‘Moralis’ diye aktardığını ve önceki dönem Batı filozoflarının da bu iki kelimeyi aynı manada kullandıklarını, fakat Çağdaş Batılı filozofların ısrarla bu iki kelime arasına fark koymaya çalıştıklarını ifade eder. Aslında gereksinim duyulduğu takdirde tek terim altında toplanmış olanı -iki

---

<sup>162</sup> Emotivizm.

<sup>163</sup> Relativizm.

<sup>164</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 16.

<sup>165</sup> Taha Abdurrahman’ın aklilik tasavvurunda rasyonalitenin tek tip değil, çoklu bir yapı arz ettiği konusuna yönelik ayrıntılı betimleme ileriki bölümlerde gelecektir. Taha Abdurrahman, burada Batılıların sadece araçsal rasyonalite ile yetindiklerine işaret etmektedir.

<sup>166</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 16.

<sup>167</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 17.

farklı alana, itibara veya sorunsallaştırma istikametine göre daha açık hale getirmek amacıyla- terimsel bir taksime tabi tutmak takip edilmeyen bir yöntem değildir. Ne var ki, bu tezin konusu düşünürün tahkikine göre, çağdaş ahlakçılar moral ile etik kelimeleri arasına fark koymaya yeltendiklerinde terimsel açıklık ve seçikliğinin şartlarını yerine getirmedikleri gibi, kimi zaman bu iki kelime arasında özgül bir ayırım belirledikten sonra da onları birbirinin yerine kullanmaya devam ederler. Bu da bahse konu meseleyi iyice problemlili hale getirmektedir. Taha Abdurrahman'ın bu konuya örnek olarak verdiği şu ayrımlar, meseleye ne denli bir karmaşanın hakim olduğunu tasavvur etmeye yardımcı olacaktır:

*“(...) Bunlardan bazıları ‘moral’i belli bir dönemde belli bir toplum nezdinde emir ve nehiyeler toplamı diye belirlemişken ‘etik’i iyi sayma veya kötü görme bakımlarından eylemlere taalluk eden değer yargıları diye tayin etmiştir. Oysa bu ilk manada bahsedilen emir ve nehiyeler, ikinci manadaki değer yargıların bizzat esasıdır. (...) Başkaları da etik ile moral arasındaki farkı, Kant’ın genel ödevler üzerine kurulu olan ahlak mezhebi ile ideal hayata yöneltip özel nasihatler içeren mutluluk mezhebi arasında yaptığı farktan ilham alarak yapmış ve moral kelimesini ahlaki külli kaide diye, etik kelimesini ise iyi ve güzel yaşam diye belirleyerek birbirinden tefrik etmişler. (...) Bir başkası da moral, tek ve küllidir, hükümleri eşit olarak bütün insanlar için geçerlidir; etik ise çoklu ve şahsîdir, şahısların mezhebine ve felsefi sistemlere göre değişir, demiştir.”<sup>168</sup>*

Taha Abdurrahman'a göre yukarıdaki ayırımda görülen ihtilaflar, aslında Kant'ın “Ne yapmalıyım?” ve “Nasıl yaşamalıyım?” şeklindeki iki soru arasına fark koymasının etkisiyle meydana gelmiştir. Kant, ilk soruya verilen cevabın herkese yönelik olan bir ahlaka, ikincisine verilen cevabın da tek tek bireylere yönelik bir ahlaka götüreceği şeklinde bir tarif ve tefrik yapmıştır. Oysa Kant'ın bizzat bu ayırımı, bu tezin konusu düşünürüne göre, iki batıl varsayım üzerine bina edilmiştir. Bunlardan ilki, tüm insanlara yönelik olmak ile tek tek bireylere yönelik olmanın farklı, ikincisi de “hayat tarzı” ile “ödevi yerine getirme”nin ayrı olgular olduğu şeklindeki kabulleridir. Birinci varsayımın butlanı, bir mantıkçı olan Taha Abdurrahman'a göre, çok barizdir; zira insanların hepsini bir arada düşünmek ile tek tek bireylerden oluşan bir çokluk olarak düşünmek arasında fark yoktur. Hayat tarzı ile ödevi riayet arasına fark koyan ikinci varsayıma gelince, onun butlanı, insanın bazen hayat tarzını, görevlerine ve bağlılıklarına uygun davranma şeklinde belirlediğine, böyle bir yaşam şeklini hem

<sup>168</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 17-18.

teoride hem de pratikte benimsediğine tanık olunmaktadır. Öyleyse “iyi hayat” ile “seçilen itaat” arasında mutlak bir çelişki söz konusu değildir.<sup>169</sup>

Ahlak felsefecilerinin kavram hususunda içine düştükleri bu şiddetli karmaşa, doğal olarak “ahlak felsefesinde meydana gelip neredeyse zirve yapmış olan bu kavram kargaşasının nedeni ne?” sorusunu akla getiriyor. Taha Abdurrahman, bu soruya verilen “ahlakî kavramlar insan bilimleri alanına aittir. İnsanî bilimleri ise henüz içlem ve kaplamı netleştirilmiş kavramlar koyamayıp disiplinli yöntemler üretemediğinden böyle bir durum ortaya çıkmıştır” şeklindeki cevabı yetersiz bulmaktadır.<sup>170</sup> Çünkü insaniyyâta dahil olan kavramların bir yere kadar esnek olması anlaşılabilir, ama bu durum, zorunlu olarak böyle büyük bir düşünsel kaotik ortamın oluşmasını gerektirmez. Nitekim salt psikolojik kavramlar gibi felsefeciler tarafından daha çok insan bilimleri alanına ait sayılan bazı kavramlar vardır ki, bunların bu tür bir karmaşaya sebep olmadığı görülmektedir. Demek ki bir kavramın insan bilimlerine ait olması, onun son derece karmaşık ve kompleks olmasını zorunlu kılmaz. Bu soruya verilebilecek bir diğer yanıt ise bu karmaşanın ahlakî kavramların manevî alana ait olmasından ileri geldiği şeklindedir. Zira manevî kavramlar maddî kavramların tersine gözlem, deney ve nicilikle kayıt altına alınmayacak salt akli bilgilerdir. Taha Abdurrahman verilecek bu tür bir cevabın da mevcut kaotik durumu açıklamaktan uzak olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre felsefe alanında manevi alandaki kavramlar gibi son derece soyut, metafizik birçok kavram bulunmasına rağmen hiç bir zaman böylesi bir karmaşa ve kargaşa yaşanmamıştır.<sup>171</sup>

O halde bu durum neden kaynaklanmaktadır? Taha Abdurrahman, bu problemin felsefecilerin etik problematiklerinde ahlakın ait olduğu “*hakikî alanı*” çoğu zaman göz ardı ederek kavramsallaştırma ve kuramsallaştırma yapmalarından kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre bu göz ardı etme tavrı, ahlakî kavramların, felsefecilerin iştigal alanı dahilinde anlamları bakımından “*istikrara eremeyip biteviye sarsık, saflaşamayıp sürekli bulanık kalmasına ve durulamayıp hep ikircikli olmasına yol açmıştır.*”<sup>172</sup> Bu dikkate alınmayan ve ahlakî kavramların durulmasını, sabitleşmesini

<sup>169</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 19-20.

<sup>170</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 24.

<sup>171</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 24-25.

<sup>172</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 25.

ve istikrarını sağlayacak yegane alan, Taha Abdurrahman'ın düşüncesinde, *din bilimleri* (diniyyât) alanıdır.

Din bilimleri, insaniyyât ve maneviyyât unsurlarını içerdiği gibi üçüncü bir unsur daha kapsar. Bu unsur, konuları arasında hem yaratma, hem de şeriat belirleme bakımından Tanrı ile insan ilişkisinin de yer aldığı dinî metafiziktir (gaybiyyât). Her dinî kavram, Taha Abdurrahman'a gör, aynı zamanda hem insanî hem manevî hem de gaybî bir mefhumdur. Ne var ki, felsefeciler ahlakî kavramları, sadece insaniyyât ve maneviyyâta hasredip gaybiyyâta dahil etmemiştir. Oysa “*Hakikat o ki, ahlakî kavramların gaybî olana aidiyeti, insanî ve manevî olana aidiyetinden daha az değildir. (...) Ya da özlüce şöyle de diyebilirsiniz: gaybiyyât olmaksızın din olamayacağı gibi ahlak da söz konusu olamaz.*”<sup>173</sup>

Taha Abdurrahman'a göre dinî olan ile ahlakî olanın arasında açık ve çizilmiş bir sınır yoktur. O, bu düşüncesini ispat etmek için bütün araştırmacıların teslim ettiğini ileri sürdüğü bir hakikatten hareket eder. Araştırmacıların ittifakına konu olan bu hakikate göre dinin ortaya çıkması insanın ortaya çıkmasıyla birlikte gerçekleşmiştir. Dinin, hayat serüveninin başlamasıyla beraber insana eşlik etmesi, insan melekelerinin ve yetilerinin çok büyük oranda dinî ruhla yoğrulduğunu açık bir şekilde ispatlar. Taha Abdurrahman'ın belirlemesine göre, bu o derece bir yoğrulmadır ki, bu yetilerden çıkan neredeyse her eylem, mutlaka bu dinî ruhtan az veya çok bir şeyler taşır. Ahlak da insan melekelerinden/yetilerinden sadır olmuş ilk eylemdir. Dolayısıyla diğer tüm eylemlerden daha çok ve artık ayrılamayacak surette dinî mahiyete bürünmüştür.<sup>174</sup>

İşte, Taha Abdurrahman, modernite eleştirisini en temelde ahlakî olan ile dinî olan arasında yaptığı bu cem üzerine kuruyor. Bunu yaparken de “Modernite taklitçisi Arap modernistler” diye adlandırdığı çevrelerin bundan hoşlanmayacaklarının, bunu yadırgatıcı bulacaklarının farkındadır. Fakat bu kimselerin eğer dönüp kendilerine baksalar böyle yaparak kendilerine mubah gördükleri şeyi başkasına haram saydıklarını görecekleri kanaatindedir. Çünkü “*madem onların indinde dinî olanı, gayri dinî olanın aracılığıyla eleştirmek caizdir; öyleyse başkalarının indinde niye gayri dinîyi, dinî olanın vasıtasıyla eleştirmek caiz olmasın? Onların nezdinde İslam ahlakını, laik*

<sup>173</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 25.

<sup>174</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 25.

*modernite aracılığıyla eleştirmek caizse başkalarının nezdinde de laik moderniteyi İslam ahlaki vasıtasıyla eleştirmek niçin caiz olmasın?*<sup>175</sup>

Kaldı ki, Taha Abdurrahman'a göre bu sadece caiz değil, bilakis zorunludur. Çünkü Modernitenin ahlakî arızası benliklerde o denli köklü bir hal almıştır ki, onu Batılı modernitenin –Taha Abdurrahman'ın tabiriyle – “yüzeysel etiği”yle düzeltmeye çalışmak beyhude bir çabadır. Zira onları bu ahlakî kriz noktasına getiren sistem, bizzat bu yüzeysel ahlak sistemidir. Bir sistemi değiştirmeden onun ortaya çıkartacağı neticenin değişebileceğini ileri sürmenin yanlışlığı ve geçersizliği, metodolojik bakımdan açıktır. Bu yüzden Taha Abdurrahman, sadece Batılıları değil, bütün dünyayı etkisi altına alan bu ahlakî çöküşün sona erdirilmesinin ancak mevcut Batılı değerleri üreten sistemin çok üstünde değerler üreten güçlü bir sistemle mümkün olabileceğini savunmaktadır. Bu nedenle o, ıslah edicilik gücüne sahip olan bu ahlakın ancak dinde bulunabileceğini ifade eder. Çünkü Batı menşeli bu büyük problem için çözüm üretebilme potansiyeline malik olan etik, *“Modernitenin yüzeyselliğinden uzak, hayatın ve insanın derinliklerine nüfuz eden bir yapı arz etmelidir. Dünyası ahiretine uzanan bir hayattan daha derin hayat, zahiri batınıyla cem olmuş insandan daha derin insan yoktur. İlahî dinin kapsadığı manalar dışında hangi ahlakî manalar, hayatı bu engin uzantısıyla ve insanı bu zahir batın birlikteliğiyle kuşatıp kapsayabilir?( ...) Hele ki bu din, bu ruhî manaların tekamülü ve tamamlayıcısı olsun diye indirilen İslam ise!”*<sup>176</sup>

Sonuç olarak, ahlakın modern dönemde artan bu önemi, onun insan için ne denli merkezî bir konumda bulunduğunu, dolayısıyla da vazgeçilmez olduğunu bir defa daha ispatlamıştır. Bu yüzden Taha Abdurrahman, eleştirisine modernitenin ahlakîliği haksızca dışta tuttuğu ilk yerden başlar. Bu yer, insanın mahiyetidir. Nitekim modernite erbabı, insan mahiyetini belirlerken “ahlakîliği” görmezden gelip “aklılığı” insanın ayırıcı niteliği addetmiştir.

### 3. MODERNİTENİN İNSAN TANIMINA ELEŞTİRİSİ

Birinci bölümde de belirtildiği üzere modernite gelenekle olan ilişkisini seçmeci bir tarzda ortaya koyar. Hristiyan ortaçağı inkar ve reddetme temayülüne karşın Grek tasavvur ve düşüncelerini kabul ederek onlardan mümkün mertebe istifade eder. Bu doğrultuda modernite insan kavramına yönelik tasavvur oluştururken de Yunan

<sup>175</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 26.

<sup>176</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk*, s. 26.

dönemindeki insan tanımını olduğu gibi kabul etmiş ve insanı, “düşünen hayvan” diye tarif ederek onun özsel niteliğini aklılık olarak tayin etmiştir.<sup>177</sup> Filhakika, Batı felsefesinde ve bu felsefenin etkisiyle neredeyse bütün kültürlerde insan tanımındaki ayırt edici özellik -mantık terimiyle zafî vasıf- rasyonellik olarak belirlenir. İslami tedavülde de insanın tarifi olarak “*el-insan-u hayâvanun nâtikun*” önermesi yaygın kabul görmektedir. Fakat Taha Abdurrahman, bu meşhur tanımdaki özsel niteliğe itiraz etmektedir. İnsanın tanımındaki özsel nitelik ona göre rasyonellik değil, ahlakîlik olmalıdır. Zira artık insanın idrak güçlerinden biri olan aklın, hayvanlarda da derece farkıyla bulunduğu müsellem bir konu kabul edilmektedir. Artık malumdur ki, hayvanlar da kendi amaçlarına ancak deneme yanılma yöntemiyle, yani art arda girişimlerle ulaşırlar. Bu bağlamda insanla onlar arasındaki fark, onların daha çok yanılmaları ve doğru yaptıklarında tekrar hataya dönmemeyi garantileyememeleridir. İnsandaki akıl kullanımını da –elbette ki daha üstün bir şekilde- bu tarz bir işleyiş sahiptir. Bu da demektir ki, hayvandaki idrak gücü, insandaki idrak gücünden mahiyet bakımından değil, seviye yönünden ayrılır. Bu mülahazalara binaen Taha Abdurrahman “*Öyleyse hayvanlarda bulunan bu idrak gücünü de ‘akıl’ diye adlandırmamıza mani olan nedir?*” diye sorar.<sup>178</sup>

Taha Abdurrahman, yukarıda tasvir edilen temellendirmeden hareketle rasyonalitenin sadece insanda bulunan ve onu hayvandan ayıran nitelik olarak belirlenmesine itiraz eder. Hem insan hem de hayvan doğru yaptığı hususunda –kesin doğru olanın bir vahiyle belirtilmemesi durumunda- kesin bir yakine sahip değildir. Nitekim bilim felsefecilerinin de uzun yıllardır savunduğu kanaat, insan aklının bir delillendirme yapabilmek için doğruluğunun kesin olması gereken önermeyi (aksiyonu) üretmeye kabil olmadığı yönündedir.<sup>179</sup> Bu nedenle insanı hayvandan ayırmak için rasyonaliteyi ölçü (mantık terimiyle fasl) olarak belirleyen Hümanist Batılılar aslında “*ulaşmayı amaçladıkları hedefin tam aksi bir yere ulaşmışlardır. Zira onlar, bu belirlemeyle insanı yüceltmek istiyorlardı, oysa değerini düşürmüş oldular.*”<sup>180</sup> Bu arka

<sup>177</sup> İnsanın Yunan felsefesindeki ve modern Batı felsefesindeki tanımına dair geniş bilgi için bkz.: Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 2. b., Fas, el-Merkezu's-Sekâfi' el-'Arabî, 2012, s. 28-31.

<sup>178</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 14.

<sup>179</sup> Bu konunun ayrıntısı için Bkz. Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, 8. b., İstanbul, Sentez, 2016.

<sup>180</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 14.

plan üzerinden Taha Abdurrahman, İnsanın doğru tanıma dair kendi kanaatini şöyle açıklar:

*“Bazıları insanı tanımlayan fiilin taakkul (akletmek) olduğunu söylüyor. Oysa az olsa da hayvanın da akıldan payı var; aksi takdirde hayvan sahip olduğu idrak gücünü nereden edinecekti? Fakat buna mukabil hayvanda ahlak yoktur; çünkü onun yüce idealleri ve manaları idrak etme kudreti bulunmamaktadır. Bu sebeple ahlakîlik, insanı insan kılma yönünden onun diğer vasıflarından temayüz eder. Zira insan ancak onun vasıtasıyla insanlık mertebelerinde yükselir.”<sup>181</sup>*

Sözü geçen itiraz ve revizyonu temellendirmek üzere dilsel çözümleme yönteminden de istifade eden Taha Abdurrahman, bu kelimelerin kullanımının da insan tanımı konusundaki tezini desteklediğini ifade eder. Şöyle ki, gayri ahlakî sayılan davranışlar zorunlu olarak irrasyonel diye vafedilmezken, “gayri insanî” olarak nitelenir. “Bu gayri ahlakî bir davranıştır” dediğimiz zaman muradımız onun “gayri insanî bir davranış” olduğudur. Oysa “bu irrasyonel bir davranıştır” dediğimiz zaman bundan “bu davranış gayri insanîdir” manası lazım gelmez.<sup>182</sup>

Aklîliğin insanı hayvandan ayıran vasıf olamayacağı sabit olduğuna göre bu ayırıcı vasfın, salah isteyen insana zarar getirmeyecek, ilke edindiğinde de faydası hususunda şüphe duymayacağı bir şey olmalıdır. Bu da Taha Abdurrahman’ın “ahlakîlik” diye adlandırdığı “salahı talep etme ilkesi”dir.<sup>183</sup> Ona göre sadece ahlakîlik, insanın ufkunu hayvaninkinden tefrik eder. “Hiç kuşkusuz ki, hayvan, aklını kullanarak rızkını bulmaya çalışır ve fakat buna karşın aklını kullanarak davranışlarda salah olanı belirlemeye çalışmaz.”<sup>184</sup>

Ahlakîlik, insanın diğer bütün niteliklerinin üzerine kurulduğu ve kendisinden türediği asıldır<sup>185</sup>, diyen bu tezin konusu filozofa göre ahlak, insanı insan yapan bütün niteliklerdir. O, ahlaka dair yaygın olan “Ahlak, belli bazı sıfatlardır ve insan davranışının sadece bir bölümünü teşkil eder. Bundan dolayı bazı fiiller ahlakî diye vafedilirken bazıları da vafedilmez.” şeklindeki yaygın müsellemler düşüncüyü kabul etmediğini ifade eder. Ona göre bu tanımlama yanlıştır. Doğru olan, ahlakın insanın bütün fiillerini kapsadığıdır. Dolayısıyla bizzat düşünce fiili de (akletme eylemi) ahlakî bir eylemdir. Çünkü düşünsel faaliyet hayatımızı korumaya çalışan insanlar olmamızın

<sup>181</sup> Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, s. 70-129.

<sup>182</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 58.

<sup>183</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 109.

<sup>184</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 14.

<sup>185</sup> Taha Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 14.



hasebiyle bize ya bir maslahat celp edecek veya bizden bir mefsedet defedecektir. Bu aslı maslahatçı düşünce vasfıyla düşünsel eylem de ahlakî bir fiil haline gelir.<sup>186</sup> Böylelikle “aklı” bile ahlakî bir eylem kabul edebiliriz. Ona göre, insanı insan kılan, onun insanlığını gerçekleştiren her şey, sarîh ahlakî bir fiil sayılır.<sup>187</sup>

Fakat ahlakî bir fiil sayılacak olan akıl hangi akıldır? Burada hemen belirtmekte fayda vardır ki, Taha Abdurrahman, modernite düşünürlerinin aklilik (rasyonalite) kavramı konusunda bir kafa karışıklığı yaşadıklarını ileri sürer ve bu yüzden de tek tip bir rasyonalite olduğu yanlışına düştüklerini belirtir.<sup>188</sup> Oysa ona göre rasyonalite kabaca iki büyük kısma ayrılır. Bu kısımlardan biri, ahlaktan soyutlanmış rasyonalitedir ki bunda insan ile hayvan ortakdır. Diğeri ise ahlakîlikle tashih edilmiş rasyonalitedir ki bu yalnızca insana mahsustur.<sup>189</sup> Modernite ehlinin hatası, rasyonaliteyi birinci kısımdan ibaret sayıp onu insana özgü kılmalarıdır.<sup>190</sup> Oysa teorik rasyonalitenin, eğer varlığı mümkünse, insana özgü olması mümkün değildir. Bundan ötürü de soyutlamanın zirvesindeki bir eylem olsa dahi insanın eylediği her eylemde ahlakîlik tecelli etmelidir. O derece ki bu hususta salt düşünsel bir eylem ile somut davranışsal bir fiil arasında fark yoktur.<sup>191</sup>

Bu tahlillerden de anlaşıldığı üzere Taha Abdurrahman’ın modernite eleştirisinde iki kavramın ve dolayısıyla iki tasavvurun tahlili ve tashihi büyük bir önem arz etmektedir. Bunlar, ahlak ve rasyonalite mefhumlarıdır. Bu nedenle bu bağlamda Taha Abdurrahman’ın bu iki kavramın modern tasavvurlarına yönelik getirdiği eleştirilerin ve onları İslamî pragmatik uyarınca tabi tuttuğu tashihin daha yakından ve daha detaylı ele alınmasında fayda mülâhaza edilmiştir.

#### 4. AHLAK TASAVVURU

Bir kavramın tasavvuru oluşturmaya yeltenildiğinde o kavramın farklı kısımlarını cem eden bir tanımın yapılması, yani tanımın taksimden önce olması müsellemler bir mantık kaidesidir. Eğer kısımlar tek tanım altında cem edilemiyor ise bu

<sup>186</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 56, 57.

<sup>187</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 123.

<sup>188</sup> Taha Abdurrahman’ın “rasyonalite” tasavvuru, kavramsal bir girişin yapıldığı üçüncü bölümün başında etraflıca betimlenecektir.

<sup>189</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 13.

<sup>190</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 14.

<sup>191</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 15.

durumda taksimi, tariften önce yapmak caizdir.<sup>192</sup> Bu mülâhazaya binaen Taha Abdurrahman, ahlak denilirken aslında doğrudan “güzel ahlak” kastedildiğini, bunun felsefeciler nezdinde bile böyle olduğunu belirtmektedir. Nitekim modernite düşünürlerinden ahlak ile din ilişkisi hakkında fikir beyan edenler, sürekli güzel ahlak ile din arasındaki ilişkiden bahsetmişlerdir. Bu da esasında onların konu hakkındaki düşüncelerini zihinlerinde mevcut, fakat izhar etmedikleri bir asıl üzerine bina ettiklerine işaret eder. Bu asıl, “*din ancak güzel ahlakın kaynağı olabilir*” şeklindedir.<sup>193</sup> Bu sebeple araştırmamızda ahlak kelimesi kullanıldığında bundan güzel ahlak kast edilecektir.

Taha Abdurrahman, ahlakın modernitedeki yaygın tasavvurun ahlakın “bireye özgü, ceza gerektirmeyen insanî sıfatların bir bölümü” şeklinde olduğunu ve ahlaka insanın mahiyetinde yer verilmediğini beyan ettikten sonra bunun yanlışlığını belirtir.<sup>194</sup> “*Bana göre ahlak, insanı insan yapan bütün niteliklerdir*”<sup>195</sup> der. Zira ahlakî değerlendirilmeye tabi olmayan hiç bir amel yoktur ve amel de güzel veya çirkin, hayır veya şer diye nitelenebilecek tasarruflardan ibarettir. Amelin ahlaka duhulü buradan kaynaklanmaktadır.<sup>196</sup> Bu durumda insanın kimliğini, onun insanlığını gerçekleştiren ahlakî fiil aracılığıyla tayin etmek gerekir.<sup>197</sup> Bu genel tasavvurdan sonra T. Abdurrahman’ın ahlak kavramını İslamî pragmatik içinde nasıl tanımladığına yakından bakılabilir.

#### 4.1. Ahlakın tanımı

Taha Abdurrahman’a göre ahlak mefhumunun Arap dilinde ve İslam kaynaklarında tanımı esasında kolaydır. Ne ki, Müslümanların ahlak tasavvurları üzerindeki Yunan ve Hint ile Farisî gibi diğer etik teorilerinin baskın etkilerinden dolayı bu husus farkındalık düzeyinde ele alınmamıştır. Ona göre Arapça’da ve Kur’an-ı Kerim’de “ahlak” manasına gelen “el-huluk (الخلق)” kelimesi, mastarın meçhul anlamıyla “yaratılmak” veya mastarın ism-i mef’ul anlamı ifade etmesi yoluyla “yaratılmışlar” anlamına gelen “el-halk (الحق)” kelimesinin karşıtıdır. Bu karşıtlık, ahlak manasını beyan etme bağlamında bir kaç bakımdan fayda sağlar. İlki, halk bir hal

<sup>192</sup> Muhammed Rıza el-Muzaffer, *el-Matık*, 3.b., Beyrut, Dâru’t-Te’âruf, 2006, s. 108.

<sup>193</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu ’l-Ahlak*, s. 29.

<sup>194</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu ’l-Menhec*, s. 72.

<sup>195</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li’l-Fikr*, s. 122, 123

<sup>196</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li’l-Fikr* s. 59.

<sup>197</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li’l-Fikr* s. 123.

olduğu gibi huluk da bir haldir. İkincisi, halk cismin bir haliyken huluk ruhun bir halidir. Halk, yeri cisim olan bir eylemden kaynaklanan bir hal olduğu gibi huluk da yeri ruh olan bir eylemden kaynaklanan haldir. Bu da demektir ki, ahlak, ruhî fiillerden kaynaklanan hallerden ibarettir. Halk da cisimsel fiillerden kaynaklanan hallerden ibarettir. Buna hem Arap dilinde hem de Kur'an'ı Kerim'de deliller vardır. Örneğin halika (خلیقة) lafzı, Arap dilinde “insanlar” veya “bütün mahlukat” manasına gelen “halk” kelimesinin anlamını ifade ettiği gibi aynı zamanda huluk manasını da ifade eder. Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği aşağıdaki hadis buna delildir:

"قد أفلح من أخلص قلبه لله، وجعل لسانه صادقا ونفسه مطمئنة، وجعل خليقته مستقيمة."<sup>198</sup>

“Kalbini ihlasla Allah'a bağlayan, dilini doğrudan ayırmayan, gönlünü imanla ferah tutan ve **fitratından sapmayan** muhakkak ki felaha ermiştir.” Burada “el-halika” hem “halk” hem de “hulk” kelimelerinin manasını kendisinde cem eder. Nitekim fitratı konu alan ayet buna delildir: “Yüzünü dosdoğru dine çevirip sabit tut, bu Allah'ın insanları üzerine yarattığı fitrattır. Allah'ın yarattığında tebdil olmaz, en doğru din budur, lakin insanların çoğu bilmez.” (Rûm, 30/30). Fıtratın buradaki manası, insan ruhuna serpilmiş veya bizzat bu ruhu oluşturan ahlakî manalardır. Çünkü fitrat -istilah gereği- insanın ilk yaratıldığında üzerinde bulunduğu haldir. Nitekim Arapça'da “ فطر الشيء ” ifadesinin manası “خلقته ابتداء”<sup>199</sup> dir. Bu yüzden fitrat kavramı, yaratma kavramından asla ayrılmaz. Yani fitrat –aynı anda-hem halkî yapı hem de ahlakî yapıdır.<sup>200</sup>

Buradan da anlaşıldığı üzere Taha Abdurrahman'ın düşüncesinde “fitrat” kavramı, değer kavramıyla doğrudan ilişkili bir kavramdır. Bu nedenle onun değer tasavvurunu anlamak, ahlak tasavvurunu anlamaya yardımcı olacaktır.

## 4.2. Değer Tasavvuru

Taha Abdurrahman'ın düşüncesine göre değerler insan ruhuna yerleştirilmiş müşahhas manalardır. Vahyin vazifesi bu manaların bizim fitratımızda bulunduğunu haber vermesi ve onlara nasıl uygun davranacağımızı bize göstermesidir. Kuşkusuz ki vahiy, mücerret aklın kendi içtihat ve düşüncesiyle ulaşabileceği evrensel hakikatleri haber vermek için değil, bilakis fitraten üzerine yaratıldığımız ve davranışlarımızın

<sup>198</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/147 (20793).

<sup>199</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 36.

<sup>200</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 100.

uyuması gerektiği bu manevi hakikatleri hatırlatmak için inmiştir. Ona göre vahyin vazifesi, kozmolojik olanı öğretmek değil, melekutî (ayet) olanı öğretmektir. Ahlakî değerler de Allah Teala'nın iradesiyle insanın batınına (içine) yerleştirilmiş manevi ayetlerdir.<sup>201</sup>

T. Abdurrahman'a göre birçok ahlak teorisyeni, son derece dakik olan değerler meselesinde yarım asrı aşkın bir zamandan beri pratik(vakıa) ile değerın iç içe olduğu hususunu kabul eder hale geldi. Bir gereklilik (vücub) olma hasebiyle değeri, bir varlık (vücut) olma hasebiyle pratik vakıadan çıkarmak mümkün olmasa da pratik ile değerin birbirinden ayırlamayacağı artık müsellem bir durum sayılıyor. Çünkü bu iki mefhum, diyalektik bir kavram çifti durumundadırlar. Bu da onların ayrılabilme imkanını son derece şüpheli hale getiriyor. Tıpkı epistemologların artık pratik ile teorinin ayrılığı, gerçeklik ile gözlemin ayrılığı hususlarında şüphe duymaya başlamaları gibi.<sup>202</sup>

Filhakika, Taha Abdurrahman'ın felsefesinde değer, insanın “şey”lerle iletişim ve etkileşimine delalet eden tezahürdür. İnsan her ne zaman şeylerle bir irtibat kursa, kendi nezdinden onlara bir değer belirler. Bu değer, iyi addetme veya kötü görme şeklinde olabilir. Binaenaleyh, eğer insanın varlığı (vücudu) olmasaydı değerler – fukahânın tabiriyle makâsıd- olmazdı. İnsan değer ve maksatları şeylerin bizzat kendisinden almaz, aksine üzerine yaratıldığı fitrattan alır. Fıtrat, Allah'ın insanoğlunu üzerine yarattığı aksiyomatik ve ahlakî manalar toplamı, insanın aslî hafızasıdır.<sup>203</sup> Bu da insanın dünyaya girişinin esasında dinî bir giriş olması, yani Allah'ın onu üzerine yarattığı fıtratla dünyaya gelmesi demektir. T. Abdurrahman, bu fitrî aslı şöyle temellendirir: Eğer insanoğlu vakıaları, onlardan belirli bir değer çıkarmak amacıyla toplamakla meşgul olsa bu durum sonsuza uzayabilir, bu hususta başkalarından yardım alsa bile buna engel olamaz. Zira bu durumda önünde hacimce artan ve fakat anlamca artmayan bir olgular yığınınından başka bir şey görmeyecektir. Bundan lazım gelir ki, şeyleri tabi tuttuğumuz değerler insanın ruhunda taşıdığı fıtratın ve uyduğu ilahî dinin gereği olarak vardır. T. Abdurrahman'a göre modernite düşünürleri, adetleri olduğu üzere bu dinî maksat ve manaları laiklik boyasıyla boyuyorlar. Bununla söz konusu dinî değerleri rasyonalize edip illetlere bağlamaya, bir hiyerarşiye göre tertip etmeye ve

<sup>201</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 59.

<sup>202</sup> Tahir V'aziz, “el-Mefâhîm: Tabî'atuhâ ve Vezîfetuha”, *el-Münâzâra*, ed. Taha Abdurrahman, S. 1, Yıl 1, Rabat, y.y., 1989, s. 17, 19; Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 107-108.

<sup>203</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 36.

onlardan başka değerler türetmeye çalışıyorlar. Özetle, “onları ‘mücerret aklın’ suretine bürüyorlar.”<sup>204</sup>

Taha Abdurrahman’ın ahlak tasavvuru genel olarak ele alındıktan sonra, burada onun Batı modernitesine en şiddetli eleştirilerinden birine medar olan ahlakın kaynağı hakkındaki modernite tenkidine ve bu konudaki düşünsel tercihinin değinilecektir. Onun ahlakın kaynağına dair eleştirisinin daha iyi anlaşılabilmesi için modern Batı felsefesindeki ahlak-din ilişkisi hakkında ileri sürülen görüşlerin özetlenmesi faydalı olacaktır.

## 5. AHLAKIN KAYNAĞI KONUSU

Taha Abdurrahman din ile ahlak ilişkisinin birçok yönden ele alınabileceğini belirtir. Zira bu ilişki, ahlak ile dinin muayyen olaylara tanık olup aynı dönemlerden geçmesi anlamında *tarihsel*; ikisinin insanı belli itkilerle (saiklerle) destekleyip onda belli duygular ve davranışlar meydana getirmeleri anlamında *psikolojik*; ikisinin de insanların arasında muhtelif müesseslerin ve yaptırımların kollayıp koruduğu düzenli münasebetler ve ortak çıkarlar inşa etmeleri anlamında *sosyolojik*, keza her ikisinin de muayyen istidlal gücü veren formel özellikleri olması anlamında *mantıksal*, asıl yerine geçen ilk ilkeler ve ölçütler içermeleri ve bu ilkeler ile ölçütler üzerine yeni bilgiler kurmaları anlamında *epistemolojik* veya ikisinin varlıklarının illeti, bireye ve topluma olan faydalarını garanti eden ilahî bir şarî’ mi, yoksa kanun koyucu bir insan mı anlamında *ontolojik* olabilir.<sup>205</sup> Ne var ki, bahse konu düşünürün göre, Batılı modernite felsefecileri bu ilişkiyi bütün yönleriyle ele almayı çoğu zaman tek bir yönle yetinmişlerdir. Bu konuya eğilmeleri esasında sadece şu sorunun cevabıyla ilgilidir bir görüşe varmaya dönüktü: “Ahlak ile din arasındaki ilişkiyi yönlendiren din midir, yoksa ahlak mı?” Bu ilişkinin aslını akıl oluşturur denirse bu durumda ahlak onun üzerine kurulu bir türev olacaktır. Aksi takdirde din ahlakın üzerine kurulmuş bir türev olacaktır?<sup>206</sup>

Taha Abdurrahman, filozofların ahlak ile din arasındaki ilişki için mümkün olan üç ilişki şekli zikrettiklerini ve onlardan birini tercih ettiklerini ifade eder. Bunlar

<sup>204</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 108.

<sup>205</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 30.

<sup>206</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 31.

sırasıyla şöyledir: “Ahlak dine tabidir”, “din ahlaka tabidir”, “ahlak dinden bağımsızdır”. Sonra bu üç farklı görüşü değerlendirip yanlış bulduklarını eleştirir.

### 5.1. Ahlakın Dine Tabiliği

Batı felsefesinde ahlakçılardan ahlakın dine tabi olduğunu ilk defa söyleyenlerin arasında Aziz Augustinius ile Thomas Aquinas olduğu görülmektedir. Onlar, bu tezlerini iki asla dayanarak temellendiriyorlar. Bu asıllardan biri, Tanrıya iman, diğeri de Tanrı'nın iradesidir.<sup>207</sup>

#### 5.1.1. Tanrıya İman

Yunanlardan alınan ahlak felsefesi, bu araştırmanın konusu filozofa göre, Batıda Hristiyan dininin öğretileriyle birleştiği için ona “Tanrıya iman” ilkesi dahil olmuştur. Böylece iman olmaksızın, yani kalp yoluyla Tanrı'nın gaybî varlığını yakinî bir şekilde tasdik olmaksızın ahlakın olamayacağı teslim edilmiştir. Ahlakın amacı, insana iyi hayat yolunu çizmek olduğuna göre, bu amacı insanın hem şimdinde hem de sonrasında gerçekleştirmeye din kadar hiçbir şey özen gösteremez. Bunun yegane sebebi dinin, her şeye kadir olan ve mümine bu iyi hayata ulaşmasında yardım eden bir Tanrıya iman üzerine kurulu olmasıdır.<sup>208</sup> Sonra bu iman müminin kalbinde biteviye büyür, derece derece yükselir ve sevgiye dönüşür. Tanrıyı sevmekten daha büyük sevgi yoktur. Müminin kardeşini sevmesi de bu sevgiden ileri gelir. İman ve sevgiye de umut eşlik eder. Zira mümin ve muhip onunla halas makamına erişir.<sup>209</sup>

Bu üç hasleti yani iman, sevgi ve umudu, Hristiyan ahlakçılar, bütün dinî faziletlerin başı sayarlar. Bunlar diğer ahlakî hususlardan kat be kat üstündür ve ahlakî mertebelerin en üst basamağındadır. Çünkü bunlarda bir üst sınır yoktur ve ifrat söz konusu değildir. İman nefiste ne denli derinleşirse derinleşsin bir rezilliğe dönüşmez. Umut kalpte ne derece güçlenirse güçlensin bir zarara tebdil olmaz. Sevgi ne kadar artıp şiddetlense de bir kötülük yansıtmaz. Bundan ötürü bu faziletler, aklî faziletler de dahil olmak üzere bütün tabii faziletlerin kendilerinden türediği asıl olmayı hakketmiştir. Bu tabii faziletler, Yunan filozofların ideal devletlerini inşa ederken bağlı kaldıkları hususlar olup şimdiye değin ahlakî düşüncenin üzerindeki hakimiyetini sürdürmektedir.

<sup>207</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 31.

<sup>208</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 31.

<sup>209</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 32.

Bunlar, iffet, cesaret, bilgelik ve adalettir. Hristiyan ahlakçılara göre bu tabii faziletler, bütün faziletlerin aslı sayılan faziletlere tâbi olup hizmet ettikçe önem kazanır.

Elbette ki nitelikleri bunlar olan bir ahlak felsefesinin Yunan Felsefesini taklit üzere kalmış modernite ehlinin hoşuna gitmesi olası değildir. Onların akılları “iman” kavramını kabul etmez. Çünkü iman, onların nezdinde efsaneye dönüş demektir ki zaten ondan külliyen kurtulmak amacıyla Yunan Felsefe geleneği oluşmuştu.<sup>210</sup>

### **5.1.2. Tanrının İradesi**

Tanrıya imanı temel unsurlarından biri sayan ve onun üzerine birtakım insanî faziletler kuran ahlak felsefesi, Taha Abdurrahman’a göre, Tanrının vacip sıfatlarını, özellikle de ahlakî fiillere sevk edenlerini, itibara alacaktır. Bu sıfatların başında Tanrının kamil bir iradeye sahip olması gelir. Onun, yarattıkları arasında olan insanın fiillerine yönelik iradesi, hayırlı olanı emretmesi, şerli olanı nehyetmesidir. Ahlak felsefesinde ahlakı dine tâbi kılan “İlahî irade”, “ilahî emir teorisi” adıyla meşhurdur.<sup>211</sup>

Yunan felsefesi taklitçilerinin aklı, bu tezin mevzuu düşünürüne göre, şeriki olmayan tek bir ilahî ikrar etmeye katlanamazken tek bir ilahî iradenin varlığını, bu iradenin emirlerine uymanın sevap, nehiyelerine uymamanın ceza gerektireceğini hiç kabul etmez. Vahdaniyet eğer bu antik aklın idrakinin üstündeyse iradeye iman çok daha üstündedir. Zira vahdaniyeti idrak etmek, iradeyi idrak etmenin şartıdır. Şart olmadığı da meşrut (şartlı) da olmaz. Kaldı ki bu aklın, hakkında uzun boylu tartışmalar yaptığı tanrıların emredici ve nehyedici mutlak iradelerinden ziyade onların “akıl” ve “sevgi” sıfatlarıyla ilgilenmiştir. Yunan tanrıları, insanın aklına benzer bir akılla düşünür, insanın sevgisine benzer bir sevgiyle sever. Malumdur ki, akılda irade yoktur; sevgi ise içinde emir ve nehiy olmayan bir iradedir. Bu nedenle, Yunan felsefesini taklit eden muasır modernite düşünürlerinin emredici ve nehyedici bir ilahî iradeye itiraz etmeleri garip bir tutum değildir.<sup>212</sup>

<sup>210</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 33.

<sup>211</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 33-34.

<sup>212</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 34.

## 5.2. Dinin Ahlaka Tabiliği

Modern felsefede ahlakın dine tabiliği iddiası, Alman filozof Imanuel Kant'ın kendi ahlak teorisini üzerine kurduğu "iyi irade ilkesi"nden türemiştir.<sup>213</sup>

### 5.2.1. İyi İrade ilkesinin Muktezası

Kant, ahlakı kurarken bunun mutlak olarak iyi olan bir şeyden sudur etmesi gerekliliğine inanır. Öyle ki, bu şey her ahlakî değer için hem şartı hem sebebi olmalıdır. Bu da Kant'ın "iyi irade" diye tesmiye ettiği şeydir. Mevzu bahis iradenin iyiliği ise ne eserlerinden ve faydalarından, ne de istediklerinden ve dışsal herhangi bir etkenden ileri gelir; aksine irade olması bakımından bizzat kendi eyleminden (yani kendisinin aynı olan içsel bir şeyden) gelir. Öyle ki, bu fiil başkasına vesile değildir, kendisi bizzat bir gayedir.

İradenin iyi olabilmesi için –Kant'a göre- bütün eylemlerinde saf aklın gerekleriyle istikametini tayin etmelidir. İyi iradenin fiillerinde bu aklın bulunduğu en bariz delili, mütemediyen arzuların her türünden –yani şehvetler, duygular, temayüllerden- arınmasıdır. Akıl ile arzu ise birbirine zıttır. Keza, iyi irade amaç ve emellerden de soyutlanır; velev ki bunlar "en yüce iyi", en yüksek yetkinlik" veya "en büyük sevgi" olsun. Çünkü tabiatın bu tür amaç ve emellere ulaşmak için seçtiği yol, Kant'a göre, akıl değildir, içgüdüdür. Öyleyse iradenin akılla disipline olması, onu daha baştan, vasıtasız iyi irade kılan husustur. İyiliği kendindedir, başkasıyla değildir. İyi irade, saf akılla düşünen irade olduğundan yalnızca aklın direktifiyle ödevde uygun meydana gelen eylemlere taalluk eder. Bu ödevde de -ister sevap beklentisiyle, isterse azap korkusuyla olsun- başka hiç bir arızî madde itibara alınmamalı, hiçbir belli gayeye yönelim bulunmamalı, başkasına tabilik durumu olmamalıdır. İyi irade, ödev için ödev gereğince eyleyen iradedir. Yani iyi iradeyi ahlakî fiile iten husus sadece ödevde saygıdır. Bu yüzden de onun ahlakî eylemleri, kesin ve mutlak emirler formunda dizilmiş kurallar veya ilkelerden sadır olur.<sup>214</sup>

Kant etiğinde iyi irade, emirler vasıtasıyla gerçekleşir ve fakat bu emirleri, hiçbir şekilde başkasından veya kendi dışından almaz. Bu emirleri, kendisine veren yine

<sup>213</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 35; Bkz: Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, 3.b., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

<sup>214</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 36.



kendisidir.<sup>215</sup> İnsan, kendisinin kanun koyucusudur ve bu otonom kanun koyuculuk etkinliğinde bulunabilmesi için de tam bir özgürlüğe sahip olmalıdır. Burada hemen belirtilmelidir ki, Kant etiğinin karakteristiği sayılan husus, iyi irade sahibi kimsenin belirlediği bu yasanın sahibiyle beraber bütün beşeriyet içinde geçerli küllî bir yasa mahiyeti taşımasını gerekli addetmesidir. Her iyi irade, saf aklın muktezasınca kendisine yasa koyarken aynı zamanda başkasına da yasa koymuş olduğundan başka iradelerle çatışma ve tearuz nedenlerinden sakınmalı, aşamalı olarak onlarla uyuma ve ardından birleşmeye yönelmelidir. Bunun neticesinde –bu etiğe göre- hepsi kendi zatlarında gaye olan bir akıllar memleketi kurulmuş olacaktır ki onlara ortak kanunlar hükmedecektir.<sup>216</sup>

Aslında bu etik, iyi irade ilkesi vesilesiyle ahlakı, Tanrıya iman veya onun mutlak iradesi üzerine kurmaya lüzum bırakmamayı hedeflemiştir. Kant'ın ifadesiyle *“İnsanın ödevini bilmesi için ahlakın farklı ve ulvi bir varlık düşüncesine ihtiyacı olmadığı gibi ona uymak için de bizzat ahlak yasasının dışında bir sebebe de gereksinimi yoktur.(...) Öyleyse ahlakın dine mutlak olarak ihtiyacı yoktur; bilakis pratik saf akıl sayesinde kendi zatiyla yetinir.”*<sup>217</sup>

Diğer taraftan –etiğin Kantçı tasavvurunda- iyi irade ilkesi gereği olarak ahlak, dini kendine tabi kılabilir. Çünkü –ona göre- iradeyi disipline ederek ödevi yerine getirmeyi emreden akıl, ödevi yerine getirmeğe eşlik eden fazilet ile fazilete eşlik etme zorunluluğunda olmayan mutluluğu cem etmek ister. Fazilet ile mutluluğun bir araya geldiği durum “en üstün iyi” diye adlandırılmıştır. İşte bu en üstün iyiyi gerçekleştirmek için sözü geçen etik, şu iki hakikati kabul etmektedir:

- **Ruhun ebediliği**, kabul edilmelidir; çünkü irade ile ahlak yasası arasında tam bir uyumun olması en yüksek iyinin gerçekleşmesi için şarttır. Fakat bu kamil uyumun gerçekleşmesi ancak ahlakî kemalin mertebelerinde bitmeyen bir yükselişle mümkündür. Bu tür bir yücelme de ancak eğer bu akılı taşıyan kimsenin sınırsız bir kalıcılığının olduğunu varsayarsak imkan dahiline girer. Bu sınırsız kalıcılık vasfına sahip şey de ruhtur.

<sup>215</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 60.

<sup>216</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 37.

<sup>217</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 37; Immanuel Kant, *La Religion Dans Les Limites La Simple Raison*, (Fransızcadan Arapçaya çev. Taha Abdurrahman), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1968 p. 23.

- **Tanrının varlığı**, kabul edilmelidir; çünkü bu etiğe göre mutluluk; doğanın, en yüce iyinin gerçekleşmesi hususunda akıl sahibi insanın iradesiyle ve en üstün iyiyi gerçekleştirme arzusuyla kesişmesiyle mümkündür. Fakat insan, bu uyuma kendisi ulaşamaz; çünkü iradesinin çıkardığı ahlak yasası onu kuşatan doğadan bağımsızdır, kendisi de doğanın onun bu emeliyle kesişmesinden bağımsızdır. Bir de bu kimse, özgürlüğü mucibince, kendisi ahlak yasasının illeti olsa da mutluluğunun gerçekleşmesinin bağlı olduğu doğanın illeti değildir. Bu da demektir ki, bütün tabiata kendisinin üstünde yer alan ve zikri geçen fazilet ve mutluluğun beraber bulunmasının sınırlarına sahip bir illet belirlenmesi gerekir. Bu sepeb, Tanrıdan başkası değildir.<sup>218</sup>

Sonuç olarak, yukardaki mülahazalardan Kant etiğinde bu iki dinî itikadın (ruhun ebediliği ve Tanrının varlığı) ahlaka tabi olarak kullanıldığı ve yüce ahlak mertebesine ulaştıracak bir enstrümantal mesabesinde istihdam edildiği açıkça görülmektedir. Dini ahlaka ardıl sayan bu görüşü betimledikten sonra Taha Abdurrahman'ın buna yaptığı eleştiriyi mevzu-u bahis etmek, bu eleştirideki dayanaklarının zımnen ifade ettiği aksiyomlar vesilesiyle onun ahlak tasavvurunu anlamaya yardımcı olacaktır.

### 5.2.2. Dini Ahlaka Tabi Kılan Düşünceye İtirazlar

Taha Abdurrahman, dinin ahlaka tabi olduğunu ileri süren bu düşünceyi tenkit etmeye şu soruyu sorarak başlar: “Söz konusu ardıllık, dini sürekli türev olma rütbesinde tutan hakikî bir tabilik mi, yoksa türevin asl’a her an dönüşebileceği şeklindeki görüntüde bir tabilik mi?”<sup>219</sup> Ona göre Kant’ın kendi ahlak kuramını kurarken iki yol izlediği söylenebilir. Her iki yol da dinin ahlaka olan etkisini, ‘bazı dinî manaları iktibas’ veya “bazı akidevî asıllar üzerine inşa olma” durumlarına hasretmeye engeldir. Bilakis bu etkinin bazısı açık ve yakın, bazısı da gizli ve uzak olmak üzere birçok şekilde gerçekleştiği görülmektedir. Taha Abdurrahman, gizli ve uzak şekillerden biri olarak laik bir kimsenin, dinden alınmış unsurlarla bir laik teori kurmak istemesini örnek gösterir. Zira bu durumda kişi paradoksal olarak dinle ilişkisini keserken bile dine tevessül etmiştir. Ona göre bazı laik düşünürlerin laik teoriler

<sup>218</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 37 - 38.

<sup>219</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 38.

kurarken dinî öğelerden hareket ettikleri en bariz alan, ahlaktr.<sup>220</sup> Ahlak teorisi kurma meselesinde laikler dinî referanslı o kadar çok kategori ve değer kullanmışlardır ki, bazı araştırmacılar bunun tamamen Hristiyan ahlakını laikleştirme faaliyeti olduğunu ifade etmiştir.

Bu yüzden Taha Abdurrahman, eleştirisine temel oluşturan laik modernlerin bir ahlak teorisi geliştirirken dinden hangi şekilde yararlandıkları konusunu netleştirmeye çalışmıştır. Ona göre aşağıdaki iki yol, bir laik ahlakî teori inşasında bu gizli dinî tesirin şekillerindedir.

- Bu şekillerden ilki, **mübadele yoludur**. Mübadele ile kastedilen, ahlak teorisini kuran kimse, dinî ahlakta bilinen kategorilerin yerine, ahlak alanında aynı teorik kullanımla bilinmeyen fakat bilinenlere eşdeğer kategoriler alır. Örneğin, “iman” kavramı yerine “aklı”, “ilahî irade” yerine “insanî irade”yi, “ilahın mutlak iyiliği” yerine “iradenin mutlak güzelliği”ni, “ilahî emir” yerine “kati emir”i, “tenzih” kavramı yerine “tecrit” kavramını, “ilah sevgisi” yerine “yasaya saygıyı”, “gayr-i ilahî teşri” yerine “otonom insanî yasama”yı, “naim” yerine “en üstün iyi”yi ve “cennet” yerine “gayeler memleketi”ni almıştır.<sup>221</sup>

- İkincisi, **mukayese yoludur**. Mukayese ile kastedilen, laik bir ahlakî teori vazedenden kimsenin bu etiğin kurallarını, dinî ahlakın hükümlerine öykünmesidir. Taha Abdurrahman, mukayese yolunun bu etkilenme olgusunda şu şekillerde tezahür ettiğini ifade eder: Nasıl ki indirilen dinin takrir ettiği bir ahlak varsa mücerret aklın da takrir ettiği bir ahlak olmalıdır. İndirilen dinde kanunu koyan Tanrı olduğu gibi ikincisinde de yaşamayı insanın üstlenmesi gerekir. İlkinde Tanrı nasıl ilahî şeriatını vazederken çıkar ve illetlerden münezzehse, ikincisinde de insan kendi beşerî yasasını koyarken tüm gaye ve güdülerden soyutlanmalıdır. İlkinde yaratıcının kanunları nasıl bütün insanlar için konulmuşsa, ikincisinde de beşerî yasaların tüm insanlığı şamil olması gerekir. İlkinde ilahî emirlere itaat nasıl vacipse, ikincisinde de insanın emirlerini yerine getirmek gerekli olmalıdır. Keza, ilkinde fiiller nasıl ilahî emre

<sup>220</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 56.

<sup>221</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 39; Arthur Schopenhaur, *On The Basis Of Morality*, p. 103.

itaati mucibince ahlakî oluyorsa, ikincisinde de insanî emri yerine getirmenin gereği olarak ahlakî olmalıdır.<sup>222</sup>

Bu mülâhazalardan hareketle Taha Abdurrahman, iki ahlak arasındaki benzerliğin çok sistemli ve kapsamlı olmasından ötürü, bunun kasıtlı ve istekle mi, yoksa kasıtsız ve istem dışı mı vuku bulmuş olduğunun pek önem arz etmediği ve Kant'ın ahlak teorisinin dinî kaideler üzerine kurulu olduğu gerçeğini şüpheye mahal kılmayacağı görüşündedir. Zira Kant dinî ahlakta var olan kategorizasyonu olduğu gibi almış ve felsefî perspektifle müdahale ederek onu son derece soyut hale getirmiştir. Bir bakıma dinî ahlakı tebdil-i kıyafete uğratmıştır.<sup>223</sup> Nitekim insanı Tanrının yerine koyup insana tanrının buyruklarına kıyasla hükümler belirlemiştir. Öyleyse “(...)bu ahlakî kuramın laik vasfı sadece zahirden ibarettir. Öyle ki laiklik burada tıpkı indirilen ahlaktaki açık dinsellik gibi gizli bir dinsellik hali arz etmiştir. Aralarındaki yegane fark, laik ahlakta tazimi hakkeden ‘gaybî ilah’ değil, maddî (cisimsel bir varlığa sahip olan) insandır.”<sup>224</sup>

Taha Abdurrahman'a göre, dinden kavram veya hüküm almanın birçok şeklinin varlığı, bunlardan bazısının açık bazısının da gizli olduğu, keza iyi irade ahlakının da gerek açık, gerek gizli şekilde dinden bunları alıp kendi ahlak çatısını üzerine kurduğu ispatlandığına göre Kant'ın “dinin ahlaka tabi olduğu” iddiası çürümüştür. Yani “Din, Kant'ın getirdiği gayri dinî ahlakın beşiğidir. O şekilde ki, gayri dinî ahlakın gerçek yüzü, onun tebdil-i kıyafet etmiş bir dinî ahlak olmasıdır. Tebdili kıyafet yapmış olduğunun delili de sözüyle dinî hakikate ihtiyaç olmadığını söylerken bu ihtiyacı fiiliyle ikrar etmesidir.”<sup>225</sup>

### 5.3. Ahlakın Dinden Bağımsız Olması

Ahlakın dinden bağımsız olduğu iddiası, bu araştırmanın konusu düşünöre göre, modern felsefede dakik bir meseleden hareketle ortaya çıkmıştır. Bu mesele bir mezhep sloganına benzeyen şu başlıkla tanınmıştır: “Vücuttan vücub çıkmaz/ Varlıktan normatif hüküm çıkmaz”<sup>226</sup>.

<sup>222</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 39, 40.

<sup>223</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehraniyye*, s. 62.

<sup>224</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 40.

<sup>225</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 40.

<sup>226</sup> لا وجوب من الوجود

### 5.3.1. Varlıktan Vücut Çıkmaz İlkesinin Muktezası

İngiliz filozof David Hume'un adına nispetle "Hume kanunu" diye adlandırılan bu ilke, onun bir metninde şöyle açıklanmıştır:

*"Şimdiye değin karşılaştığım bütün etik sistemlerde şunu hep fark ettim: müellif istidlalinde belli bir müddet bilindik yolu takip eder, ilahın varlığını ispat eder veya insanî durumlarla alakalı mülahazalar beyan eder. Fakat çok geçmeden bir de ne göreyim, "vardır" ve "yoktur" şeklindeki malum olan ontik bağlaçlı önermelerin yerini, tamamen "gereklidir" ve "gerekli değildir" şeklindeki normatif önermeler alır. Bu dönüşüm farkına varılmadan gerçekleşiyor; fakat bununla birlikte büyük bir ehemmiyeti haizdir. Zira ontik içerikli önermelerden geçilen bu "gereklidir" veya "gereksizdir" şeklindeki önermeler, artık yeni bir ilişkiyi veya yeni bir hükmü ifade ediyor. Bu ilişkinin farkına varılmalıydı ve o açıklanmalıydı. Burada ortaya çıkan tamamen gayri makul durumun sebebi de beyan edilmeliydi. Bu gayri makul durum şudur: bu yeni ilişki, nasıl olur da kendisinden büsbütün farklı olan başka bir ilişkiden lazım gelir?"<sup>227</sup>*

Taha Abdurrahman bu metinden hareketle şu çıkarımların yapılabileceğini belirtir:<sup>228</sup>

- a. Ahlakî sistem sahipleri, farkında olmaksızın farklı türden olan önermeler arasında garip bir geçiş yapıyorlar.
- b. Bu garip geçiş, ontik/betimsel/deskriptif olan önermelerden presriktif/normatif/ahlakî önermelere geçişten ibarettir.
- c. Varlıktan gerekliliğe olan bu dönüşüm mantıkî lüzum sureti alıyor.
- d. Bu özel lüzum, lüzumun malum olan muktezasına muhaliftir. Lüzumdaki malum durum, ontik olandan yine ontik olana intikaldir.
- e. Bu lüzumu kullanmak onun illetlendirilmesini yapmayı gerektirir.
- f. İletlendirilmesi yapılmadan bu lüzumun husule gelmesi kesinlikle gayri makuldür.

T. Abdurrahman, bu çıkarımların üzerine, bu metnin meşhur bir yorumunun bina edildiğini ifade eder. Bu da Hume'a göre etik olmayan önermelerden etik sonuçlara varılamaz, şeklindedir. Örneğin herhangi bir kimse "*İlimde insanlara fayda vardır. Öyleyse ilmin talebi gereklidir*" şeklinde bir çıkarımda bulunamaz. Nitekim sözü geçen yoruma binaen Hume'un; etiğin, ahlakî olmayan, bilakis haberî olan asıllar üzerine tesis

<sup>227</sup> Taha Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 41; David Hume, *A Treatise Of Human Nature*, (Arapçaya çev. Taha Abdurrahman), Clarnedon Press, 1965, p. 469.

<sup>228</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak* s. 41.

edilmesine karşı çıktığı, bu yüzden onun ahlakın bağımsızlığına davet eden ilk filozof olduğu yönünde araştırmacılar arasında yaygın ve yerleşik bir kanaat oluşmuştur.<sup>229</sup>

### 5.3.2. *Ahlakın Dinden Bağımsız Olduğu Görüşüne İtirazlar*

Yukarıdaki alıntıda Hume, Taha Abdurrahman'a göre, haberî olan iki tür önermeden bahsetmeye özen göstermiştir. Bunlardan biri “Tanrıdan haber veren önermeler”, diğeri ise “insandan haber veren önermeler”dir. Açıktır ki, bu tasnifte ilk türün dinî önermeler içerdiği, ikinci türün ise bu tür önermeler içermediği hususuna dikkat çekilmiştir. Bundan –yukarıda alıntılanan paragrafın meşhur yorumu mucibince- iki sonuca varılır. Bunlardan ilk sonuç şudur: **Hume dinî hükümleri, ahlakî hükümlerden ayırmaktadır.** Şöyle ki, o, dinî hükümleri gaybiyyâttan haber verenlerle sınırlıyor. Ahlakî olan, haberî olandan ayrı olunca da dinî hükmün artık ahlakî hüküm olmasına imkan yoktur. Dinî hükmün durumu artık doğaya ait hüküm gibidir; ondan ahlakî söylem çıkartmak sahih olmaz. İkinci sonuç da şöyledir: **Hume, dinî hükümlerin ahlakî hükümler tesis etmeye elverişli olmadığını söylemektedir.** Taha Abdurrahman, Hume’un yukardaki paragrafından istihraç ettiği bu iki önermenin doğruluğuna dair birçok delil sunuyor. Bu delillerden biri, Hume, selefi Ralph Cudworth’tan etkilendiğidir. Cudworth, hayır ve şerrin Tanrı’nın iradesine bağılılığını ve ona itaat etmenin hayır, isyan etmeninse şer olduğunu kabul etmez. Ona göre hayrı ve şerri belirleyen husus şeylerin kendi doğasıdır, bir irade edicinin –bu mürid kim olursa olsun, Tanrı veya melik olsun- iradesi değildir.<sup>230</sup> Bu delillerden bir diğeri de Hume, yukardaki paragrafı kendi çağdaşlarından ahlakî ilahî irade üzerine kuran mütedeyyin ahlakçıları reddetme sadedinde yazmış olmasıdır. Hume onlara karşı ahlakın insanî vicdan üzerine kurulduğunu, zannedildiği gibi Tanrının iradesi veya insanın akli üzerine kurulmadığını ileri sürmüştür.<sup>231</sup> Bir başka delil ise Hume’un yukardaki paragrafı yazdıktan sonra, o paragrafta bahsettiği garipliğin (ontik önermelerden normatif önemlere geçmek) farkına varmanın, “*mevcut bütün ahlakî sistemleri yıkacağını*” söylemesidir. Nitekim yaşadığı on sekizinci asırda mevcut olan ahlakî sistemler de dinî ahlaklardan ibaretti.<sup>232</sup>

<sup>229</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 42.

<sup>230</sup> A. N. Prior, *Logic and The Basis of Ethics*, Arapçaya çev. Taha Abdurrahman, Oxford, Clarendon Press, 1956, pp. 264, 265.

<sup>231</sup> W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophie*, London The MacMillan Press, 1983, p. 264, 265.

<sup>232</sup> W. D. Hudson, *The Is, Qught-Question*, London The MacMillan Press, 1983, p. 46.

Taha Abdurrahman, Hume ‘un sözlerinden anlaşılan bu iki sonucu da yanlış görüyor ve ilki birinci sonuca, diğeri ikinci sonuca yönelik iki kapsamlı tenkitte bulunuyor.<sup>233</sup> İlk eleştirisi onun **dini, gaybiyyatla alakalı bir teori konumuna indirgemesi** hususuna yöneliktir. Taha Abdurrahman, dinî hükmü ahlakî hükmün dışına çıkarmanın temelde “din kavramı”nın çok dar bir tasavvuru üzerine kurulmuş olduğunu belirtir. Çünkü dinin bu tasavvuru, onu bir teori seviyesine indirgemektedir.<sup>234</sup> Nitekim Hume’un yukarıda iktibas edilen paragrafına göre din, haberî veya ontik bazı hükümler toplamından ibarettir. Malum olduğu üzere teori de “haberî önermelerden oluşan bütünlüklü bir sistem” demektir. Şu da var ki, Hume’a göre dinî hükümler, dünyadaki tecrübesini tabii illetlerle tefsir etmekten aciz kalan insanın, dünyevî olguları yorumlamak için kendi indinden vazettiği faraziyelerdir<sup>235</sup>. Taha Abdurrahman’a göre din bir nazariye değil, bir müessese olmaya daha yakındır. Hatta o esasında müessesedir. Müessese ise belli ihtiyaçları karşılamak için nasıl amel edileceğini belirleyen kriterler ve hükümler mecmuası olmak durumundadır. Durumu böyle olunca dinin, hissî olsun, gaybî olsun mevcudattan haber veren söylemlerin yanı sıra menfaati celp ve mazarratı def etmek için bu mevcudatın arasındaki ilişkileri belirleyen normatif söylemleri de olmalıdır. Fayda verip zararı gideren normatif söylemler de ahlakî olmak durumundadır. Bundan da dinin ihbârî (betimsel) olduğu kadar ahlakî de olması lazım gelir.<sup>236</sup>

Kaldı ki, dilin yapısı dikkate alındığında bazen dinde yer alan haberî önerme, aslında ahlaka hizmet edip ona tâbi olur. O zaman bu gibi durumlarda o önermeyi ihbâra (betimselliğe) değil, îcâba (normatifliğe) hamletmek evladır. Bunun da ötesinde bazen sözün belli makamları gereği kimi yerde önermeyi zahirinden, yani ihbârî olmaktan sarf edip îcâba hamletmek gerekir. Örneğin bir kimse “Tanrı şöyle yapmamı emrediyor” dediğinde onun kastı başkasına muayyen bir pratiği haber vermek değildir, ta ki muhatabı için onu tasdik veya tekzip etme hakkı doğsun. Bilakis onun maksadı, bu emri yerine getirmek için bizzat kendi azmini güçlendirmektir. Dolayısıyla burada “bu durumun varlığı”, “fiilin vacipliği” manasına geliyor. Buna binaen de “Tanrı böyle

<sup>233</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 43.

<sup>234</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 56.

<sup>235</sup> Bkz. David Hume, *Dialogues Sur La Religion Naturelle*, Vrin, Paris, 1987.

<sup>236</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 44.

yapmamı emrediyor” önermesi, “şöyle yapmam gerekiyor” önermesinin ifade ettiği manayı ifade ediyor.<sup>237</sup>

Bu bağlamda, Taha Abdurrahman’a göre, şu husus da nazarı dikkatimizden kaçmamalıdır: ilahî emirlerin bir hassası vardır ki insanî emirlerde mevcut değildir. O da ilahî emirlere, gerek sevapla birlikte dünyada, gerekse cezayla birlikte ahirette zorunlu olarak itaat edilir. Öyle ki, haber verenin haber vermesi onun da bu emre, isteyerek veya istemeyerek itaatle yükümlü olmasına engel teşkil etmez. O zaman yukarıdaki iki söz arasındaki ilişki, olumsal bir ilişki olmaktan yükselip zarurî bir ilişki haline geliyor. Lüzumun muktezası da zaten bu sözler arasındaki zaruri ilişkidir. Bu da ontik söz ile normatif söz arasında kapanmayan bir gedik olduğunu söyleyen “Hume kanunu”nu nakzeder.<sup>238</sup>

İkinci eleştirisi ise **dinin ahlakta yer alamayacağı** tezine yöneliktir. Taha Abdurrahman bu eleştirisini şöyle ifade eder: “*Hume’un, halkın dinî yaşantısında Tanrıyı insana benzetmelerindeki aşırılıktan kaynaklanan bid’at ve delaletlere yönelttiği tenkitleri teslim etmek durumundaysak da onun dini, ahlaktan silip atmasını asla teslim etmiyoruz.*”<sup>239</sup> Taha Abdurrahman bu itirazı ahlakî değere özgü iki hakikatten hareketle yapar. İlk hakikat, **ahlakî değerın kaynağına dair var olan bilinç dinden ileri gelir**. Hume, kendi eylemlerimizi ve başkalarının eylemlerini mülâhaza ettiğimizde, onları doğrudan içsel bir his sayesinde, eğer onlardan haz almışsak güzel diye, eğer acı duymuşsak kötü diye yargıladığımızı ve haz almamıza sebep olanlara yönelip acı duymamıza neden olanlardan da uzaklaştığımızı iddia eder. Bu da bahsettiği ahlakî hissin, eylemlere iyi ve kötü değerlerini nispet etmekte asıl olduğu demektir. Ve bu özel hisse isnat ettiği sıfatlar arasında şunları görmekteyiz:<sup>240</sup>

- Bu his, akıldan ayrıdır. Şu cihetle ki, akıl tahsin ve takbih yapmaz. Buradaki akıldan kastedilen pratik hayatla alakası olmayan önsel teorik akıldır.
- Doğal ve içsel bir algıdır. Onda yapmacıklık olmaz. Kendiliğindedir, tekellüf kabul etmez.
- İnsanlar arasında ortak bir zevk mesabesindedir. Böylece bir bakıma estetik deneyimdir.

<sup>237</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 44.

<sup>238</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 45.

<sup>239</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 45.

<sup>240</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Ahlak*, s. 46.



T. Abdurrahman'a göre Hume'un "ahlakî his" diye tesmiye ettiği bu kavrama atfettiği sıfatlar düşünüldüğünde bunların dinî bir kavram olan *fitratın* manası olduğu fark edilir. Nitekim "fitrat" da insanın doğuştan taşıdığı ahlakî bir duygudur. Mahiyeti bu olan bir duygu da elbette ki kendiliğinden olmalıdır; zira insan onunla yaratılmıştır. Aynı zaman da estetik olmalıdır, çünkü bu yaratılış yetkin bir yaratılıştır. Pratik olmalıdır zira insanın eylemlerine yöneliktir. Bu durumda –tezin konusu düşünürün tespitiyle- iki ihtimal karşısındayız. Ya "ahlakî his" kavramı, "fitrat" mefhumunun kasıtlı ve doğrudan bir aktarımıdır. Ya da kasıtsız ve fakat dolaylı bir aktarımıdır.

Eğer ilk ihtimal doğruysa T. Abdurrahman'a göre Hume, fitrat kavramını – kutsal veya teolojik- dinî metinlerde görmüş olmalıdır. Nitekim o, din meselesiyle uzun süre iştigal etmiş ve bu konuda 'Dinin Doğal Tarihi' ile 'Doğal Dine Ait Diyaloglar' adlarıyla iki eser kaleme almıştır. Dolaysıyla o bu "*indirilen mana*"yı alıp muhtevastaki bütün gaybî delaleti izale etmiş ve kendi duyusal ampirist yönelimine uygun olan bir isimle adlandırarak dinî vafından çıkarmıştır.<sup>241</sup> Bunu yapmakla yaşadığı dönemde trend haline gelmiş olan ve "aydınlanma" adıyla anılan laikleştirme çabaları dahilinde bir eylemde bulunmuştur. Bu durumda Hume, kendi ahlak kuramını, dinden **doğrudan** aldığı bir asıl üzerine bina etmiştir.<sup>242</sup>

Eğer ikinci ihtimal –yani ahlakî his kavramının fitratın bilinçli bir aktarımı olmayışı- doğruysa, Hume 'ahlakî his' kavramını, insan eylemlerinin yegane güdüsünün özsevgi ve özçikar olduğunu söyleyen etik felsefesine reddiye yapmayı üstlenen felsefecilerin metinlerinden almış olabilir. Nitekim "(...) *bu ahlakî eğilime karşı çıkan felsefecilerin içinde Shaftesbury, Butler ve Hume'la arasında yazışmaların olduğunu bildiğimiz Hutcheson'u görmekteyiz. Bunlar 'ahlakî his felsefecileri' diye anılırlar. Bunların en meşhurları, kendisinden önceki felsefecilerden çok daha yetkin olarak ahlakî his ve bu hissin insan fiillerini yönlendiren otoritesi hakkında konuşmuş olan J. Butler'dir. Öyle ki Hume bu yüzden 'İnsan Doğasına Dair Bir İnceleme' isimli eserinde onun insan bilimi tasavvurunda yeni bir yöntemi olan ender İngiliz filozoflardan biri olduğunu söyleyerek adını tasrih etme gereği duymuştur. Fakat burada dikkatimizi çeken husus, bu seçkin filozofun aynı zamanda bir kilise adamı olması ve vaktinin çoğunu bu müessesede çalışarak geçirmesidir. En mühim kitabını ilahî vahyi ve Ortodoks akidesini savunmak için telif etmiştir. Büyük olasılıkla –en azından- ahlaka*

<sup>241</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehraniyye*, s. 65.

<sup>242</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 46.

*dair bazı kavram ve görüşlerini kutsal metinlerden ilham almış olmalıdır. ‘Ahlakî his’ kavramının da bu metinlerden esinlenerek inşa ettiği hususlardan biri olması mümkündür. Şöyle ki, fitratın kutsal metinlerin muhtelif yerlerinde geçen manasını felsefî bir aktarıma konu etmiş olması pekala olasıdır. Dolayısıyla Hume’un bu mütedeyyin filozoftan bu kavramı iktibas etmiş olması niye mümkün olmasın? Nitekim ona olan hayranlığını ikrar etmiştir. Hiçbir hayranlık yoktur ki etkilenmeye mahal omasın. Bu durumda Hume ahlakî nazariyesini, dinden **dolaylı bir yolla aldığı asıl üzerine kurmuş olur.**”<sup>243</sup>*

İkinci hakikat ise “**dindeki haber (önerme) ahlakî değerden ayrılmaz**” şeklindedir. Hume, geçtiği üzere, ilahın varlığı ve sıfatlarına ilişkin hükümlerin ontik ve betimsel önermelerden meydana geldiğini, bu nedenle de onlardan normatif önermeler çıkamayacağını iddia eder. Malum olduğu üzere normatif önerme, insan fiillerini ölçen miyar olduğundan aksiyolojik bir hüküm, yani ahlakî bir değer içerir. Ne var ki, Taha Abdurrahman’ın düşüncesinde, önerme ile değer arasındaki bu keskin ayırımın kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü şu iki sabit hakikat buna engel teşkil eder:

- Önerme ile değer arasındaki ayırımın, epistemolojik olarak batıl olduğu henüz kesinlik kazanmış değilse bile artık büyük bir tartışma konusudur. Bu ayırımı reddeden taraf, kabul eden taraftan daha çoktur. Bu meyanda hemen belirtmeli ki, eskiden bilim adamlarının cumhuru nezdinde müsellemler olan birçok ayırım artık epistemologlar tarafından şüpheye mahaldir. Bu ayırımlara “olgu ile kuram arasındaki ayırımı”, “teori ile gözlem ayırımı”nı, “tahlil ile terkip ayırımı”nı ve “olgu ile değer ayırımı”nı örnek verebiliriz. Bunun yanı sıra pratik olanı pratik olmayandan ayırmak için uyguladığımız bilimsel araştırma yöntemleri, muhtelif değer ve gayeler gerektirir ki bunlar bizim dünya görüşümüzden ibarettir. Örneğin bazı yöntemler bize rasyonalizm ve pozitivismi ölçüt olarak dayatır. Biz bu ölçütleri değiştirdiğimizde kabul edilen vakıalar da değişir. Bir de tek bir gerçekliğin çok sayıda niteliği vardır. Biz de tasavvurumuzun fayda hasıl etmesi için bir cihet tayin edip onun perspektifine giren sıfatları dikkate alıp diğerlerini almamak durumundayız. Bu belirlemeyi yine kesinlikle belli değer ve gayeler üzerinden yapmak zorundayız. Hasılı, önerme ile değer arasındaki

---

<sup>243</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Ahlak*, 47.

ayırım felsefi düşünme tekniğinden veya bilimsel opresyonalizmden kaynaklanır. Yani hakikî değil itibarîdir.<sup>244</sup>

• Dinî alanda haber ile değeri ayırmak imkansız bir durumdur.<sup>245</sup> Taha Abdurrahman bunu üç vecihle beyan etmektedir. İlk vecih, dindeki haberden gaye, muayyen bir bilgiyi ulaştırmaktan ziyade o bilgiden ibret almaya teşvik etmektir. Yani o kendi zatında bir şeye delalet etmekten çok o şeyle başka bir şeyi delillendirmektir. Taha Abdurrahman'ın tabiriyle **“dinî haber, bir anlatı olmaktan önce bir ayettir.”**<sup>246</sup> Ayetin (alametin, delilin) gereği de onun manasının alameti olmasıdır ve manasının lafzının formunda değil, bilakis söyleyenin muradında aranmasıdır. Bu murat kimi zaman sözün formuna denk düşer, kimi zaman da düşmez. Şu da var ki, söyleyenin muradını anlamaya çalışmak, zorunlu ve faydalı olmasına rağmen, bu alametin ayet rütbesini kazanması için yeterli değildir; bilakis **manay-ı murad aynı zamanda bu sözün söyleyenine delaletinde aranmalıdır.** Öyle ki, sözden çıkarsanan (istinbat edilen) mana, söyleyene ne kadar delalet ederse o kadar manay-ı murada yakın olur. Buna binaen ayetteki söyleyene delalet, ayetin murat manasının anlaşılmasında asıldır. Söyleyen en yüce olunca sözün ona delalet etmesinden, “murat manayı” daha anlaşılır kılacak hiç bir şey yoktur. Bu en yüce kaiden daha üstün bir değer olmayınca onun haberi, onun muradına delalet ettiği kadar ondan da haber verir, yani onun haberi onun değerinden ayırlamaz.<sup>247</sup>

İkinci vecih, dinî haber, bilimsel değil, amelîdir. Zira din, insanlara muhtelif araç ve yetileriyle idrak edebilecekleri hususları öğretmek için gelmediği gibi bilimsel teorik bir sistemle de gelememiştir, ta ki bilgiyi tahkik etme vesileleri ona uygulanabilsin; bilakis din mahlukatı, alet ve yetilerini kullanmayı yöneltmeleri gereken yola irşat etmek için gelmiştir, ta ki dünyada iyi bir yaşam, ahirette mutlu bir hayat yaşayabilsinler. Çünkü bu muhtelif araç ve yetiler, her tarafa yönelebilir, faydalı veya zararlı *“her mümkünün kapısını çalabilirler.”* O halde bunların faydalı olanı zararlı olandan tefrik etmeleri için bir dizi değere ihtiyaçları vardır. İşte dinî haberin üstlendiği

<sup>244</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, 48.

<sup>245</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, 57.

<sup>246</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, 49.

<sup>247</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, 49.

husus, bu değerleri bildirmek veya onlara işaret etmektir. “Öyleyse hiçbir dinî haber yoktur ki uzak veya yakın bir değer taşımasın.”<sup>248</sup>

Üçüncü vecih, ahlakî değer sadece dinî habere eşlik etmez, aynı zamanda ondan türer de. Bu özel haber olmasaydı, ahlakî değer de olmazdı. Nitekim insanlık tarihine bakıldığında dinin insan varlığının ilk dönemlerinden bu yana insana dış gerçekliği aşırp yüce metafizik manalara erme faydası sağladığı görülür. Aksi takdirde –Hume’un dediği gibi- vakıadan (varlıktan) değer çıkmaz denilen bir bağlamda insan, değeri nasıl bilecek? Farz edelim ki, insan kendindeki ve etrafındaki vakıaları toplayıp biriktirmeye başladı ve bu faaliyetini dilediği kadar devam ettirdi. Yine de bu olaylar yığıntısından ancak duyusal başka vakıalar çıkarır. Şöyle de denilebilir, tüm bu vakıaları cem eden ve adına “dünya” dediği tek bir vakıa çıkarır. Asla bir değer çıkaramaz. Demek ki, insana “vakıanın” dışında değer bilgisini sağlayacak başka bir yol olmalıdır. Bu yol, hayal yolu olamaz; çünkü hayal bilgi ve yakın barındırmaz, çoğu zamanda pratik hayattaki şeylerin örnekliliği üzerine belirlemeler yapar. Yani hayalden ancak pratik gerçeklerin muhayyel suretlerine varılır. Ondan hareketle değerlere ulaşılamaz. O zaman değeri, özellikle de ahlakî değeri bilmenin vahiyden başka yolu yoktur. Vahiy öyle bir haberdur ki, neredeyse tamamının değer ifade etmesinin yanı sıra sürekli varlık ile değeri telif eder.<sup>249</sup>

Bu yüzden Hume, insan benliğinde sadece değerlerle alakalı “ahlakî bir hissin” varlığını varsaymak durumunda kalmıştır. Bu öyle bir histir ki, otonomdur, yalnızca vakıalarla alakası olan aklın çalışmasıyla çalışmaz. Diğer taraftan da Hume, bu ahlakî hissin varlığına salt felsefî teorik düşünceyle ulaştığını ima etmektedir. Taha Abdurrahman’a göre bu ima doğru değildir, o bu manayı ya kutsal kitaplardan veya din adamlarından iktibas etmiş olmalıdır. Hatta şu da söylenebilir ki, bizzat onun düşüncesi ve iddiası mucibince bile bunun böyle olması mümkün değildir. Zira kendisi aklın değere ulaşamayacağını ileri sürmektedir.

*“Durum bu olduğuna göre onun (Hume’un) aklı nasıl buna ulaşabiliyor? Hem sadece değere de ulaşmıyor, bilakis “ahlakî his” diye adlandırdığı bütün değerlerin kaynağına ulaşılıyor. Bir şeyin kendisinden aciz olan, onun sebebine ulaşmaktan hayli hayli aciz olmaz mı? Binaenaleyh, ilahî haberin ahlakî değeri bilmenin hakikî kaynağı olduğunu, ilahî fiilinde onu vicdanda hissetmenin hakikî sebebi olduğunu teslim etmekten başka çıkar yol yok. Bu gerçeği*

<sup>248</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Ahlak*, 49.

<sup>249</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Ahlak*, 50.

*ancak ilaha isnat edilmesi lazım olanı insana isnat etmek isteyen ve böylelikle “insanı ilahlaştırmak” veya aksine “ilahî insanlaştırmak” vartasına düşen kimse tartışmaya açar.”<sup>250</sup>*

Taha Abdurrahman Batı modernitesindeki ahlak anlayışını eleştirdiği gibi kendi özgün ahlak anlayışını kurarken Müslüman kelâmcıların (mütেকellimûn) ve fıkıhçıların (fukahânın) da ahlak tasavvurunu tenkit ve tashih etmektedir. O, moderniteye yaptığı eleştirileri temelde kendi ahlak tasavvuru üzerine kurduğundan, onun Müslüman ahlakçılara din ile ahlak ilişkisi konusundaki eleştirilerine burada yer vermek, hem onun ahlak tasavvurunun daha iyi anlaşılmasını hem de moderniteye olan diğer eleştirilerinin esasıyla kavranmasını sağlayacaktır.

#### **5.4. Müslüman Alimlerin Ahlak Tasavvuruna Eleştiri**

Taha Abdurrahman fıkıh usulü alimlerinin hüküm konusuna verdiği ehemmiyeti, makâsıt konusuna vermedikleri kanaatindedir. Makâsıt<sup>251</sup> konusu ki -ona göre- İslam’ın esas ahlak ilmidir.<sup>252</sup> Nitekim İslam alimlerine göre her şer’î hükmün mahsus bir maksadı olduğu mukarrer bir kaidedir. Bu durumu T. Abdurrahman şöyle beyan etmektedir:

*“İslamî bilgi konularının içinde ahlak konusunun hakkettiği felsefî sorunsallaştırmayı ve mantikî istidlalden hak ettiği ilgi ve önemi görmediğini ileri sürersem mübalağa yapmış sayılmam. (...) Ahlakın İslam’daki önemi fikhin öneminden daha az değildir. Buna rağmen ahlak, fikhin gördüğü o büyük ilgiyi görmemiştir. Halbuki, her şer’î hükme bir ahlak ve her ahlaka da bir şer’î hüküm eşlik eder. Ahlak ve fıkıh aynı mertebede yer alırlar. Nerede fıkıh varsa orada o kadar ahlak, nerede de ahlak varsa orada o kadar fıkıh vardır. Keza, nerede tafakkuh (fikhî etkinlik) varsa orada aynı oranda tahalluk (ahlakî etkinlik) vardır.”<sup>253</sup>*

Taha Abdurrahman, Müslüman kelâmcılar ve felsefecilerin Yunan felsefesinin etkisiyle dinin ahlaka tabi olduğu veya ahlakın dinden bağımsız olduğu görüşleri arasında gidip geldiklerini belirtir ve bunun Yunan taklidinden kaynaklanan bir hata olduğu görüşünü ileri sürer. Fakihler ve usulcüler ise dinin insan hayatını bir bütün olarak düzenlemek için indiğini teslim etmeleri mucibince ahlakın dine tabi olduğu düşüncesini ilke edinmişlerse de ahlakın mertebesini “kemâlî maslahatlar” olarak tayin etmekle –bahsimizin konusu düşünürü göre- hataya düşmüşlerdir. Onun fıkıh usulü

<sup>250</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 50.

<sup>251</sup> Makâsıt kavramının tanımı, etimolojisi ve semantiği konusunda ayrıntılı bilgi için Bkz. Taha Abdurrahman, *Tecdidu'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs*, s. 98-102.

<sup>252</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Menhec fî Ufki't-Te'sîs*, 71.

<sup>253</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâru Ufkan li'l-Fikr*, 109.

alimlerine yönelttiği eleştiri de bu esas üzerine gelir. Zira ona göre usulcülerin (usulıyyûn) vazettikleri “zaruriyyât, hacıyyât, tahsiniyyât” şeklindeki tasnifin muhtevasını kelâmcılardan almıştır. Kelâmcılara da maddî rasyonalist tasavvurlar hükmeder.<sup>254</sup>

Konun başındaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere, Taha Abdurrahman’ın düşüncesinde, ahlak fikhın bütün hükümlerini kuşatır. Bu yüzden ahlak ile fıkıh usulünün çok esaslı, kökleri muhkem olan bir ilişkisi vardır. Bu ilişki parçacı yaklaşımları kabul etmediği için ahlakı, fikhın bir cüzü gibi veya fıkıhla hiç alakası yokmuş gibi ele almak butlanla maluldür.<sup>255</sup>

#### 5.4.1. Ahlakı Fikhın Bir Alt Bölümü Sayan Yaklaşımın Tenkidi

Malum olduğu üzere, fakihler ve usulcüler, ibadet, muamelat ve örflerdeki maslahatları üç kısma ayırırlar: (i) **Zarurî maslahatlar** (zaruriyyât), bunlar yokluğu insanın dinî ve dünyevî hayatının düzenini bozan maslahatlardır. (ii) **İhtiyaçsal maslahatlar** (hâciyyât), bunlar zarurî maslahatların bir derece altındadır. Yokluğu mükellefe büyük sıkıntı ve zorluk doğuran maslahatlardır. (iii) **Tahsinî maslahatlar**, (tahsiniyyât) bunlar en düşük dereceli olanlardır. Yokluğu mükellefin kişiliğini kusurlu hale getiren maslahatlardır. Usulcüler, zarurî maslahatları beş husus olarak belirleyip hasretmişler. Bunlar, din, can, akıl, nesil ve mal’dır.<sup>256</sup>

Taha Abdurrahman, zarurî maslahatların büyük oranda maddî hayatın gereklerine göre belirlenmiş olmasını eleştirir. Ona göre ahlakın zarurî maslahatlar mertebesinde gelmesi diğer hususların gelmesinden daha evladır; zira hiçbir ilahî din – hele de İslam- insan hayatının maddî şartlarına verdiği önemi, onun manevî hayatını yücelten hususlara verdiği ehemmiyete öncelemez “*Maslahatların içinde insanın manevî terakkisine ahlaktan başka mahsus olan husus mu var? Sonra insanın yapıp etmeleri içinde onun insanlığına ahlakî eylemden daha çok delalet eden bir şey mi var?*”<sup>257</sup> Taha Abdurrahman’ın bu yaklaşımı akla hemen “usulcüler, dini korumayı zarurî maslahatlar arasında saymışlar, ahlak da dine tabidir, öyleyse dinin korunması ahlakın da korunması demek değil midir?” şeklinde bir soru getiriyor. O, bu soruya

<sup>254</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 111; Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, 51.

<sup>255</sup> Bkz. Taha Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Türâs*, 2. b., Fas-Dâru'l-Beyda', el-Merkezu's-Sekâfi el-'Arabî, ty., s. 89- 113.

<sup>256</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec*, s. 111.

<sup>257</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, 51.

ahlakın dine tabiliğinin manasını tartışmaya açarak cevap veriyor. Bu tabilik konusunda usulcülerin iki yaklaşımı var ve ikisinin de onun itirazını haklı çıkardığını öne sürüyor. Şöyle ki, bu tabiliği ya ahlakın da örneğin ibadet gibi dinin bir cüzü olduğu şeklinde anlıyorlar ki o zaman ahlakı nasıl insanî maslahatlar içinde üçüncü mertebeye yani tahsiniyyâta dahil ediyorlar? Ya da alışlagelmiş anlayış üzere kalarak ahlakı yine üçüncü mertebede tutup dini korumayı ilk mertebeye yerleştiriyorlar ki o zaman ahlakın dine tabiliğini zarurî olmaktan çıkarıp olumsal bir seviyeye indirmiş olurlar. Bu da demek olur ki, ahlâkî eylem dinî eyleme bazen dahil olur, bazen de olmaz. Oysa “*doğru olan o ki, din ve ahlak aynı şeydir, ahlak olmaksızın din olamayacağı gibi din olmaksızın da ahlak olamaz.*”<sup>258</sup>

Diğer taraftan Taha Abdurrahman usulcülerin zarurî maslahatları beşle sınırlamasını yanlış buluyor ve bu hasra iki cihetten itiraz ediyor. Birinci cihetteki itirazı bu maslahatları beşten ibaret görmeye yöneliktir; zira ona göre bu inhisar, bir taksim faaliyetinde bulunması gereken mantikî ve metodolojik şartları yerine getirmiyor. Hasrın tamamlığı şartını taşıyor. Zira bu beş hususa bazı alimler “namus/ırz/haysiyet” ve “adalet”i de ekliyorlar. Tebâyün, yani bu beş kavramın birbirini hiçbir şekilde kapsamaması gerekliliği şartını da haiz değil; zira bu unsurlardan biri diğerine tamamen mübâyin değil. Örneğin “canı” korumanın içinde esasında “aklı” korumak da var. Keza, tahsis şartını da ifa etmemiştir; zira kaide gereği maksem (taksim edilen terim), kısımlardan daha genel, kısımların makseminden daha has olmaları gerekir; oysa burada maksem olarak “şeriat” alınmış ve kısımlardan biri de “din” olarak tayin edilmiştir. Halbuki din, şeriata müsavidir.<sup>259</sup>

İkinci cihette bu cinslerde sadece zarurî maslahatların bulunduğuna yönelik itirazdır. Zira Taha Abdurrahman’a göre haciiyyât ve tahsiniyyâtla alakalı hükümler de bu cinslerin altına girer. Buna ihtiyaçsal maslahatlardan sayılan avlanmanın mubahlığının “canı” korumakla alakalı olmasını örnek verebiliriz.

*“Bu beş cins, hem zarurî, hem hacî, hem de tahsinî hükümlerde ortak olarak bulunduğuna göre bu üç kısmın üzerindeki bir mertebede bulunmaları gerekir. Bu kısımlardan her birinin, gerçekleştirmeye çalıştığı ve mükellefin fiillerinin salah ve fesat bakımından belirlenmesinin mercii olan en üst tümel gayeler konumunda olması gerekir. Durum bu olduğuna göre, bu beş aslın en yüce ahlakî değerler menzilesinde olmaları gerekir. Öyle*

<sup>258</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 52.

<sup>259</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec*, s. 111.

saniyorum ki, bazı usulcüler –bunların başında Şatîbî gelir- bu beş aslın ahlakî yönünü görmüş olmaları ki, selim insan fitratının ikrar ettiği evrensel manalar olmaları hasebiyle bütün şeriatların bu asıllara riayet etme hususunda ittifak ettiklerini belirtmişlerdir.”<sup>260</sup>

Tahsinî “maslahatlara” gelince çoğu usulcü bunları “mekârimu’l-ahlak” ile sınırlamıştır. Fakat bu görüşe, bahsin konusu düşünür şu yönlerden itiraz etmektedir:

a- Güzel ahlak ilkelerini “mekârimu’l-ahlak” tahsinî maslahatlar seviyesine indirmek, onların kendisine ihtiyaç duyulmayan salt tamamlayıcı şeyler olduğunu akla getiriyor. Yani onlar aslında davranış lüksüdür, mükellef onlara göre davranabilir de, davranamayabilir de.

b- Usulcülerin tahsinî maslahatlara verdikleri örnekler, taharet, kötü şeyleri satmanın ve yemenin haramlığı gibi şer’î hükümlerin her sınıfına giriyor. Dolayısıyla bu sınıfta tahsinî olup vacip olan da, haram olan da var. O halde tahsinî maslahatlar, nasıl ne zaruriyyât gibi ihlali hayatın düzenini bozan, ne de haciiyyât gibi ihlali büyük sıkıntılara sebep olan bir durum arz etmez? Anlaşılan o ki, bu yaygın taksim, salt maddî mülahazalarla yapılmıştır. Bunun kelamcılarının maslahat anlayışının etkisiyle böyle yapılmış olması uzak ihtimal değildir.

c- “Mekârimu’l-ahlak” ibaresi, sahih bir hadiste varit olmuştur. Ebû Hureyre’den rivayet olunan bu hadis “إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق”<sup>261</sup> şeklindedir. Burada yer alan “innemâ” kelimesi, edat-ı hasırdır. Bu sebeple Hz. Muhammed’in (s.a.v.) gönderilişinin, zarurî ve hâcî olmayan zaid vasıfların tamamlayıcısı olmakla sınırlandırması doğru değildir. Hakikat o ki, mekarimu’l-ahlak şeriatın içerdiği her maslahatı şamildir. Nitekim başka bir rivayet bu manayı destekler mahiyettedir. O rivayette bu hadis “إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق” şeklindedir. Bu rivayette yer alan hasır edatı “innemâ” ile “salih” kelimelerinden çıkan mana şöyledir: “her nerede şer’î bir hükme eşlik eden bir maslahat varsa orada mutlaka salih bir ahlak vardır”.<sup>262</sup> Nitekim makâsıt teorisinin kurucusu olan Şatîbî de bu yorumu destekler mahiyette şöyle der: “Şeriatın hepsi mekârimu’l-ahlakla ahlaklanmaktadır. Bundan dolayı Nebi (s.a.v.) “güzel ahlakları tamamlamak üzere gönderildim” diye buyurmuştur. Mekarimu’l-ahlak iki kısımdır. Bu kısımlardan biri, İslam’ın bidayetinde Müslümanların mükellef tutulduğu alışılmış ve (hikmeti) akledilebilendi; diğer kısım ise Müslümanların kalbinde iman

<sup>260</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 111-112.

<sup>261</sup> Ben, ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.

<sup>262</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdu’l-Menhec*, s. 113.



*rüsuhtan sonra gelmişti. Bu ikinci kısımdan olan ahlakların bazıları ilk anda hikmeti akledilebilir türden olmadığından tehir edilmişti. Nitekim bu ahlakların en son geleni faizin haramlığı ve buna benzer ahlaklardı. Tüm bunlar mekârimu'l-ahlaktan sayılır.”<sup>263</sup>*

Burada hemen akla gelen şu soruya bir cevap bulmak icap eder: Peki, eğer Şatibî'ye göre her şer'î hüküm bir ahlakî değer barındırıyorsa kendisi niye güzel ahlakı tahsiniyyâta misal olarak göstermiştir? Taha Abdurrahman, bu soruyu onun tahsinî maslahatlara mekârimu'l-ahlak'ın örnek verilmesi yönünde alışılmış ve yaygın olan adete uygun hareket etmesidir, şeklinde cevaplamaktadır. Yoksa onun gayesi güzel ahlakların bu kısma münhasır ve mahsus olduğunu ifade etmek değildir.<sup>264</sup>

Hasılı, Taha Abdurrahman, maslahat türlerinin beş ile sınırlanamayacağı, güzel ahlakların her birinin bir ahlakî değer olduğu düşüncesini savunur. Güzel ahlakların, maslahatların her türüne girdiği hakikatinden hareketle maslahatların alışlagelmiş taksimini terk edip ona alternatif yeni bir taksim inşa etmenin gerektiğini ileri sürer. Bu yeni taksim için Taha Abdurrahman şu belirlemeleri yapar:

a- **Yarar ve zarar değerleri (biyolojik maslahatlar).** Bunlar, insanın duyusal, maddî ve bedenî bünyelerine dokunan fayda ve zararların aracılığıyla değerlendirildiği birtakım ahlakî manalardır. Bu manalara uygun olan duygu, fayda meydana geldiğinde lezzet, zarar meydana geldiğinde de acıdır. Bu değerlere can, sağlık, nesil ve malla alakalı maslahatlar girer.

b- **Güzellik ve çirkinlik değerleri (aklî maslahatlar).** Bunlar aklî ve psikolojik yapıya ilişkin olan güzellik ve çirkinliklerin değerlendirildiği ahlakî manalardır. Bu manalara uygun olan duygu, hayır hasıl olduğunda sevinç, şer hasıl olunca da hüzdür. Bu manaların kapsadığı maslahatlar sayılamayacak kadar fazladır. Örneğin güvenlik, özgürlük, çalışma, barış, kültür ve diyalog bu maslahatlardan bazılarıdır.

c- **Salah ve fesat değerleri (manevi değerler).** Bunlar da bazı ahlakî manalardır ki, onlarla manevi ve ruhsal yetilerde husule gelen bütün bozukluklar ve

<sup>263</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şatibî, *el-Muvâfakât fi Usûlü's-Şerîa*, thk. Eş-Şeyh Abdullah Dırâz, Kahire, el-Mektebetu't-Ticâriyye, ty., c. 2, s. 76-79.

<sup>264</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 112.

iyileşmeler değerlendirilir. Bu manalara uygun duygu, salah vuku bulduğunda saadet, fesat vuku bulduğunda şekavettir (mutsuzluktur).<sup>265</sup>

Bu yeni taksimden iki temel sonuç çıkar. İlki, **değerler çokluğudur**. Yani bu taksime göre şer'î hükmün bazı usulcülerin nezdinde müsellemlenmiş olan taksim gibi artık tek bir değeri ve tek bir maslahata bağlılığı olmaz; bilakis bir şer'î hüküm birçok değer altına girebilir, birçok maslahata bağlanabilir. Örneğin öldürmenin haramlığı, birçok maslahattan dolayı şer'î bir hüküm olarak tayin edilmiş olabilir. Bu maslahatlar, hayatı korumaktır ki bu biyolojik bir değerdir, insan toplumunu korumaktır ki bu aklî bir değerdir ve rabbanî nefhayı<sup>266</sup> korumaktır ki bu da manevi bir değerdir. Diğer sonuç ise **manevî değerlerin önceliğidir**. Bu yeni taksimde usulî taksimde olduğu gibi biyolojik değerler ilk sırayı almıyor; tersine hem biyolojik hem de aklî değerlerin maksatlarını kuran ahlakî yönelime en çok delalet eden olmasından ötürü ilk mertebede manevi maslahatlar yer alır. Binaenaleyh, bu değerle amel etmeye diğer değerlerden daha fazla gereksinim vardır. Bu durumda bu değerlerin dışındakiler ona hizmet etme konumunda kalır.<sup>267</sup>

Taha Abdurrahman'ın ahlak tasavvurunun iyice açıklığa kavuşması bakımından şu hususun belirtilmesi gerekmektedir: Taha Abdurrahman bu alanla ilgili din ile ahlakı özdeş kılan yaklaşımının daha iyi anlaşılması için din ve ahlak sorunsallarına dair yaygın, fakat yanlış birtakım kanaatlerden kurtulmak gerektiğini belirtir. Sözü geçen yaygın ve yanlış kanaatlerden en önemli üç kanaat şöyledir:

- **Dinde asıl olan zahirî şiarları korumaktır.** Taha Abdurrahman'a göre dinî şiarlara riayet etmek, organları onları yapmakta kullanmak, onlara devam etmek, hiç kuşkusuz ki her dindarlığın temelinde var olan şeylerdir. Fakat bu şekli şiarların kendi zâtı için matlup olacak hale gelmesi ve dinin bu dışsal ve şekilsel görüngülerden ibaret olduğu sanılması, dinin hakikî maksadına asla uymaz. Zira zahir şiarların (şekli ibadetlerin) asıl gayesi, onları eda etmenin meydana getirdiği etkilerle eda edeni bulunduğu halden taşıyıp daha üstün bir hale çıkarmasıdır. Bu, bazısı açık bazısı gizli olan etkiler aynı zamanda bahse konu şiarların rasyonelitesini arayacağımız yerdir. Öyle ki **“bunlar zahirleriyle değil bilakis bıraktıkları tesirlerle rasyonel şiarlardır.”**<sup>268</sup>

<sup>265</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 113-114.

<sup>266</sup> Bkz. “Onu suretine kavuşturup ona ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın”. Sad, 38/ 72.

<sup>267</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhec*, s. 114.

<sup>268</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 52.

İbadetlerin bıraktığı tesir ve izler de tamamen ahlakîdir; o derece ki ibadetin değeri, içerdiği ahlakın değerine bağlıdır.

- **Ahlakta asıl olan kemalî fiilleri korumaktır.** Taha Abdurrahman yaygın olan bu kanaatte ahlak kavramına zarar veren bir yön görmektedir. Çünkü bu kanaatten ahlakın, insan kimliğinin ve varlığının giremeyeceği mertebelere ulaştırılan eylemler olduğu, yani insan kimliğinin ve varlığının üstünde birtakım fiiller olduğu anlaşılabilir. Nitekim buna delalet eden alamet, güzel ahlak anlamını ifade etmek üzere kullanılan “فضيلة” kelimesidir. Bu kelime “فضل” kökünden türemiştir. Bu kök de “ihtiyaç fazlası/ ihtiyaçtan arta kalan” manasındadır. Taha Abdurrahman, güzel ahlak manasını ifade etmek üzere “fazlalık” manasını zihinlere yerleştiren bir kelimenin seçilmiş olmasının İslam düşüncesine aktarılan Yunan ahlak anlayışının etkisiyle olmasını uzak bir ihtimal görmemektedir. Zira Yunancada da güzel ahlak “aretî” kelimesiyle ifade edilir ki manası “insanın aracılığıyla kemale erdiği nitelik” yani “kemal” demektir.<sup>269</sup> Oysa Taha Abdurrahman’ın tasavvurunda ahlak, terk edilmesinde insanın kimliğine zararı olmayan fazlalıklar manasıyla “kemâlât” demek değildir. Aksine zarurîyattandır ve o olmaksızın insan kimliği kurulamaz. Nitekim insan güzel ahlaka aykırı davrandığında artık insanlardan değil bilakis hayvanlardan sayılır. “*Onlar ancak hayvan gibiler, hatta onlar hayvandan da daha sapkın bir yoldalar*” (Furkân: 45/24) ayetinde olduğu gibi. Hasılı, bu araştırmanın konusu düşünürce göre, ahlakî olan, insanî olanla hem eşzamanlı hem de eşvarlıklıdır.<sup>270</sup>

- **Ahlakta muteber olan sayılı eylemlerdir.** Taha Abdurrahman’a göre ahlakçı teorisyenler, insanları faziletleri ve mertebelerini saymaya, onları tasnif etmeye alıştırmıştır. Bunun yanı sıra faziletlerin sayısında, mertebelerinde ve türlerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Klasik İslam ahlak felsefesinde de ahlakın en meşhur tasnifi Eflatun’dan nakledilen tasniftir. Bu tasnife göre esas faziletler dört tanedir: iffet, cesaret, düşünmek ve adalet. Hatta bazıları bu tasnifin tümel ve evrensel olduğunu zannetmiştir. Ne ki bir şeyin meşhur olması, onun asla evrensel olduğuna yeterli bir delil değildir. Zira evrensel demek, *insanların doğasından kaynaklanan bir umum ile tüm fertleri kapsayan şeyin vasfı* demektir; insanların arasında yayılmış veya onlara dayatılmış olan demek değildir. Bu ikinci durumdaki evrensellik, içinde az veya çok şiddet, ama hakiki bir görecelik

<sup>269</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 53-54.

<sup>270</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 54.

barındıran yapay bir evrenselliştir. Zira –bu çalışmanın mevzuu düşünüre göre- insan fiili adedince ahlak vardır. İnsanın sayılamayacak kadar çok fiili olduğu için de sayılamayacak kadar ahlak vardır ve bir ahlakî eylemin tek bir mertebesi yoktur. Bilakis zamanına ve zeminine göre farklılık arz eden bir çok mertebesi vardır. Dolayısıyla ahlak “sonsuz” olanı idrak etme meselesidir, hakim kanaat haline geldiği gibi bir nicelik meselesi değildir. Şu da var ki, insanın eylemlerine bazen bu eylemin kendi zatındaki akledilebilirliği yönünden bakılır ki Taha Abdurrahman bunu “parçalayıcı makuliyet” veya “yüzeyin makuliyeti” diye adlandırır. Bu eylemlere bazen de akledilebilirliğini zatından değil gayrından yani küll’den alması bakımından bakılabilir ki o bunu da “bütünlüklü makuliyet veya “derinliğin makuliyeti” şeklinde tesmiye eder.<sup>271</sup> Makuliyette de aslolan derinliğin makuliyetidir. Çünkü cüz, kendi zatında makul gibi görünse de küll itibara alınınca gayri makul olabilir.<sup>272</sup>

Taha Abdurrahman’ın Batı modernitesinin ahlak anlayışına yaptığı tenkidi ve dolayısıyla onun kendi ahlak tasavvurunu ele aldıktan sonra onun felsefî projesinde muhkem bir eleştiriye tabi tutulan ve modernitenin alamet-i farikası sayılan rasyonalite eleştirisine değinmek yerinde olacaktır.

## 6. LOGOS MEDENİYETİNİN ELEŞTİRİSİ

Felsefecilerin çoğu modern Batı medeniyetini, “logos medeniyeti” diye nitelemektedir. Logos kelimesinin ifade ettiği birçok mana olmasına karşın bu bağlamda onun iki meşhur manasını vermek bir tasavvur inşa etme açısından yeterli olacaktır. Logos’un meşhur iki manasından biri “akıl”, diğeri ise “söz”dür. O halde modern medeniyet iki ciheti olan bir medeniyettir: akıl medeniyeti ve söz medeniyeti. Fakat bu iki cihetten insanların, özellikle de filozof ve modernistlerin daha çok ilgilendikleri, hatta tutuldukları yön, bu medeniyetin akıl medeniyeti olmasıdır. Nitekim Batılı felsefeciler insanın idrak güçleri arasından “aklî idraki” en yüksek mertebeye yerleştirmiş ve belirgin bir temayülle bu idrakin aslında diğeri uluslardan daha çok, daha halis ve mutlak şekilde Batılılara mahsus olduğuna meyletmiştir. Akıl tarafına sarfedilen bu baskın iştigalin bir benzeri ancak geç dönemlerde söz tarafına verilmiştir.

<sup>271</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 55.

<sup>272</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 53.

Bu iki cihet de kavramlaştırılarak Batılı medeniyetin ilk yönünü ifade etmek üzere “rasyonalite” mefhumu, ikinci yönü içinse “medya” kavramı tahsis edilmiştir.<sup>273</sup>

Taha Abdurrahman, modernitenin bu iki yönünü de eleştirmektedir. Zira ona göre rasyonalitede çok noksanlıklar, medyada da çok zulümler vardır. Dolayısıyla “*Modern medeniyet akıl medeniyeti olması bakımından eksik bir medeniyet, söz medeniyeti olması bakımından da zalim bir medeniyettir.*”<sup>274</sup> Logos’un ifade ettiği bu iki temel manadan ötürü burada Taha Abdurrahman’ın ilk önce Batılı aklın yani rasyonalitenin eksikliğine yönelik, sonra da Batılı sözün zalimliğine dair eleştirileri bahse konu edilecektir.

### 6.1. Batı Rasyonalitesinin Eksikliği

Rasyonalite, çok farklı alan ve disiplinlerdeki kimselerin yaygın olarak kullandığı bir kavram olması hasebiyle birçok şüphe ve halele maruz kalmıştır. T. Abdurrahman tenkidinde bu şüphe ve halellerin mahiyetini açığa çıkarmış, sebeplerini beyan etmiş ve etkilerini belirlemiştir. Bununla gayesinin Müslümanlar olarak bu şüphe ve halellerden sakınmamız ve buradan hareketle İslam ahlakına uygun bir rasyonalite geliştirme istikametine erebilmemiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>275</sup> Ona göre rasyonalite eleştirisi, düşünsel bakımdan haiz olduğu ehemmiyetin yanı sıra çoğu Müslüman düşünür ve teorisyenin bu konuda yaşadıkları zihni karmaşanın giderilmesi bakımından da büyük önem arz etmektedir.

T. Abdurrahman, Müslüman ve Arap düşünürlerin rasyonalite ile iştigallerinin pratiğine bakanın şu üç hakikati açıkça göreceğini ifade eder:

a- İslam ve Arap aleminin mevcut durumunu geliştirip kalkındırma vesileleri üzerine düşünenler, bu vesilelerin en başına rasyonaliteyi koymakta tereddüt etmemişlerdir. Zira onlara göre rasyonalitenin aklî yöntemleri, elde edilmek istenen ilerleme ve uygarlaşmaya ulaştıracak yegane araçlardır.

b- İslam alemindeki düşünürlerden İslam ahlakına uyanlar ile İslam dininden uzaklaşıp başka ahlaklara uymayı tercih edenler ve bu iki taraf arasında yer

<sup>273</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 59.

<sup>274</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 59-60.

<sup>275</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 60.

olarak bazı ahlakî ilkelerini İslam'dan alıp diğer bazılarını da gayri İslamî akım ve dinlerden alanlar, rasyonaliteye bağlılık hususunda eşittirler.<sup>276</sup>

c- İslamî grupların, itikadî tercihlerinin farklılığına rağmen, rasyonaliteye olan bu çağrılarını, bir buçuk asır boyunca artarak ve yayılarak devam etmiştir.

T. Abdurrahman'a göre rasyonalite konusundaki söz konusu bağlılık, şaşırtıcı bir şekilde sorgusuz sualsiz tezahür etmiştir. Halbuki farklı bir pragmatikten gelen bu yönteminin Müslümanların dil, itikat ve epistemelerinin ışığında eleştirilip revize edilmesi gerekirdi. O, bu konuya dair şöyle demektedir:

*“Rasyonalite çağrıcılarının rasyonaliteye en geniş çerçevede davet etme hususundaki bu ittifaklarıyla birlikte itikadî yönelimdeki farklılıkları, Müslüman ve Arap düşünürlerin ve teorisyenlerin rasyonalite meselesine bakışı tecdit etmedeki zaruretin farkına varmalarına yol açması gerekirdi. Bu tecdit de rasyonalitenin ilkelerini, yöntemlerini, değerlerini ince bir eleyiş ve sık bir dokuyuşa tabi tutarak onun araç olarak kullanılacağı değişim ve reform hedeflerini yerine getirmeye hangi boyut ve sınırlarda elverişli olduğunu açığa çıkaracak şekilde olmalıydı. Ne var ki bu teorisyen ve düşünürler böylesi bir derinlikli tahlilin gerekliliği hususunda tam bir gaflet içinde kalmışlardır. Rasyonalizmin ilkelerinin kusursuzluğuna, yöntemlerinin mütecanisliğine ve sonuçlarının selametine olan derin imanlarından dolayı ona bağlı kalmayı, onu delil saymayı ve hakem tayin etmeyi ısrarla sürdürmüşlerdir. (...)”<sup>277</sup>*

İşte bu kanaat ve bilinç neticesinde Taha Abdurrahman, İslam düşüncesindeki bu boşluğu doldurmak ve uzun süren gafletten kurtulmak isteğiyle rasyonalite eleştirisi etkinliğine girişmiştir. Zira onun kanısına göre bu kadar farklı itikada sahip insanların “rasyonalite” derken aynı manayı kast etmiş olmaları tasavvur edilemez. Aynı şekilde İslam itikadını benimseyenlerin, diğer inanç sahiplerinin rasyonaliteden ne anladıklarını netleştirmedikleri takdirde farkında olmaksızın rasyonalitenin zarar verici yollarına düşmekten kendilerini sakınamazlar. Çünkü düşünsel ve bilimsel etkinliğin içinde kurulan rasyonalite yolları, genel olarak ahlaktan, özel olarak da dinî ahlaktan uzak bir biçimde şekillenmiştir.<sup>278</sup> Rasyonalitenin tenkit edilmesinin gerekliliğine dair bu araştırmanın konusu düşünürün kanaati ifade edildikten sonra onun bu konudaki bilfiil eleştirisine geçmek yerinde olacaktır.

<sup>276</sup> Taha Abdurrahman, *el-'Amelu'd-Dîni ve Tecdidu'l-'Akl*, s. 15.

<sup>277</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 60-61.

<sup>278</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 61.

## 6.2. Araçsal Rasyonalitenin Eleştirisi

Akıl için birçok tanım yapıldığını, rasyonalitenin sınırları ile nitelikleri konusunda ihtilaf bulunduğunu belirten Taha Abdurrahman, bunun yanı sıra rasyonaliteye yönelik görüşlerin, düşünürlerin bilinç ve tahsil seviyesine göre çeşitlilik arz ettiğini belirtir. Ona göre söz konusu düşünürlerin rasyonalizasyon tarzları, ideolojik aidiyetlerinin veya mezhepsel tercihlerinin rengine boyanmıştır. Bu nedenle de o, sözü geçen tanımları serdedip mukayese etmekten ziyade, rasyonalite tariflerinin her birinde bulunması gereken genel kriterleri tayin etmiş ve düşünsel tedavüldeki tüm rasyonalite tanımlarının döndürülebileceği iki meşhur tanımı bu kriterlere istinaden tenkit ve tashih etmiştir. Rasyonalite tanımının kriterleri ona göre şöyledir:

**a- Failiyet Kriteri:** Bu kriterin gereği şudur: İnsan kendi zatını, çerçevesi geniş ve muhtevası çeşitli olan bir alana sahip eylemler aracılığıyla gerçekleştirir. İnsanın fiiller aracılığıyla gerçekleşmesi, muhtelif durumlarda aldığı ve toplamıyla davranış kimliğinin belirlendiği tavrılarda tecelli eder. Eylemlerinin alanının genişliği ve çeşitliliği ise üç şeyde tezahür eder. Bunların ilki, bu eylemlerin sınıflarının, keyfiyetlerinin ve vesilelerinin çok olması, ikincisi, bu eylemlerin zamansal ve mekânsal koşullarının değişken olması, üçüncüsü ise itici güdülerini ve gayelerinin farklılık arz etmesidir. İnsan, failiyet gösterirken belli gaye ve hedefler gözetir ve onlara ulaşmak için belli araçlar edinir. Bu vesilelerin bazıları işlevsel iken bazıları da akimdir.<sup>279</sup>

**b- Takvîm Kriteri:** Bu kriter<sup>280</sup> mucibince insan, var olana, mevcut pratiğine dayanıp kalmaz; aksine kendisine sürekli olması gerekeni telkin eden belli değerlerin yönlendirmesi altında ve mevcut pratiğinden çıkıp daha yüce makamlara geçme isteğini hareket ettiren manalara bağlı olarak çabalar. Bunun delili de insanın mütemadiyen her fiilinde kemali talep etmesi, bir mertebeye ulaştığında hemen onun üstündeki mertebeye talip olmasıdır. Olması gerekene, gerçekleşmesi gerekene bu bağlılık olmasaydı, insanoğlu kemali aramaz, bu uğurda çaba sarf etmezdi. Bu kritere binaen denilebilir ki, insan mütemadiyen hedef ve gayeler belirler. Bu hedef ve gayeler, usulcülerin ıstılahında “makâsıd”, felsefî terminolojideyse eylemin pratize edilmesinin

<sup>279</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 64.

<sup>280</sup> Takvîm kelimesinin Arapça yazılışı “تقويم” şeklindedir. Mazi kipi “kavveme” şeklindedir. Bu araştırmanın metninde orijinal halinin kullanılması tercih edildi; çünkü bu kelimeyi Türkçede karşılayan bir sözcük yok, zira bu kelime günümüz Arapçasında konvansiyonel bir kavram olarak sosyal bilimlere ait metinlerde farklı bağlamlarda “bir hususu yeni bir okumaya tabi tutmak, eleştirmek, yanlışlarını düzeltmek ve güncellemek” anlamında kullanılır.

meşruiyetinin ölçütü olan “değerlerdir”. Bu hedef ve gayelerden bazısı aslî ve kadim, bazısı ise ferî ve yenidir. Keza bunlardan bir kısmı zararlı, bir kısma da yararlıdır.<sup>281</sup>

**c- Bütüncüllük Kriteri:** Bu kriter şunu iktiza eder: İnsan, davranışsal farklılığına, yetilerinin ve organik vazifelerinin çokluğuna rağmen cüzlerine ayrılmaya ve cüzlerinin arasındaki etkileşimden soyutlanmaya kabil bir toplama varlık değildir. Bilakis o kendisinde gücün de zaafın da tezahürlerini, irfan vasıflarının yanında vicdan vasıflarını, düşünce seviyelerinin yanı sıra eylem seviyelerini ve beden değerleriyle birlikte ruhun değerlerini barındıran tek bir zattan ibarettir. Dolayısıyla insanın failiyet vasfını icra ederken belirlediği gaye ve hedefler, insanın zatının vahdetine riayet ve hizmet etmelidir. Bu ise ancak gaye ve hedeflerin “fayda”, vesilelerin ise “işlevsellik” vasfına sahip olmasıyla mümkündür.<sup>282</sup>

Taha Abdurrahman rasyonalite tanımında bulunması gereken bu üç kriteri belirledikten sonra rasyonalitenin iki temel tanımını -ki bunlardan biri İslam kültürüne çok etki eden Aristoteles’e ait eski tanımken diğeri de hem modern Batılı düşünceye hem çağdaş İslamî söyleme çok tesir eden Descartes’e ait yeni tanımdır- tenkide tabi tutmuştur.

### 6.2.1. Aristo’nun Akıl Tanımı

Taha Abdurrahman, İslam bilgi dallarına geçen Aristoteles’in akıl tanımının “akıl, insanda kaim olan ve onu hayvandan ayırıp bilgiyi kabul etmeye istidatlı hale getiren cevherden ibarettir”<sup>283</sup> şeklinde olduğunu ifade ettikten sonra bu tanımları yukarıda zikri geçen kriterlere arz edip tenkide tabi tutar. Ona göre bu tanım, failiyet kriterinin ve bütüncüllük kriterinin gereklerini yerine getirmemekte, takvîm kriterini ise sınırlı bir oranda ifa etmektedir.

Failiyet kriterini yerine getirmemesi hususuna gelince, bu tanım akli bir “cevher” kılmakta, yani akli başlı başına bir “zat” konumunda kabul etmektedir. Oysa doğru olan, aklın eylemlerden bir eylem olması, hatta failiyete ve vasıflarına en iyi delalet eden eylem olmasıdır. Çünkü akıl, insanın diğer faaliyetlerine müdahil olur. Örneğin gören gördüğünü düşünürken görür, işiten işittiğini aklederken işitir. Bunun yanı sıra akıl, tıpkı fiiller gibi bazen güzel, bazen çirkin olabilir. Sahibi onunla hakiki

<sup>281</sup> Taha Abdurrahman *Suâlu’l-Ahlak*, s. 64.

<sup>282</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 64.

<sup>283</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 62.



bilgi yolunu yürüdüğünde güzel, bu yoldan sapıp onu şüphe, hevâ ve hevesin meydanına sürdüğünde çirkin olur. Keza, akıl fiiller gibi dönüşüm ve değişimi kabul eder; zira aklî eylemi yönlendirip ona etki etmek mümkündür.<sup>284</sup>

Bütüncüllük kriterinin gereğini yerine getirmemesine gelince, bu tanım, insanı birbirinden bağımsız ve farklı kısımlara ayırıyor; çünkü akli zat diye nitelenen onu insanın mahiyetini belirleyen “eylem” ve “tecrübe” gibi diğer sıfatlarından ayırmaktadır. Böylece eğer Yunan düşüncesinde olduğu gibi aklın cevher olduğu teslim edilirse eylem ve tecrübenin de cevher olabileceğini teslim etmek gerekir ki bundan insanda “düşünen zat”, “eyleyen zat”, “deneyimleyen zat” gibi birçok zatın kaim olduğu manası çıkar.<sup>285</sup> Bu mana, vasıflarının bütüncüllüğü ve eylemlerinin içiçeliği yönünden “insanın birliği hakikatine” aykırı olduğundan gerçeğe çok uzak düşer.

Takvîm kriteri bakımından bahsi geçen tanımın durumuna gelince, bu tanım insanı hayvandan ayırma hususunda bu kriterin gereğini ifa ediyorsa da bu ayırımı olması gereken şekilde yaptığı teslim edilemez. Çünkü insanın kemalini gerçekleştirmek için yönelinilen ve talep edilen bu değerlerin akıbeti hususunda emin olunamaz. Zira sahibine çok şiddetli zararlara da sebebiyet verebilir. Bunun T. Abdurrahman’a göre en bariz delili “on akıl” teorisidir ve bu on akli ilah menzilesinde kabul etmektir. Sonuç olarak, “*Aristo’nun rasyonalite tasavvuru, tanımlama etkinliğinde failiyet kriteri ve bütüncüllük kriterini ihlal ettiğinden ve takvîm kriterini de kötü kullandığından bu ihlale ve kötü kullanıma düşmeyen yeni bir tanım istememiz gerekli hale geldi.*”<sup>286</sup>

### 6.2.2. Descartes’in Akıl Tanımı

Taha Abdurrahman’ın tenkit ettiği ikinci tanım Descartes’e aittir. Zira onun rasyonalite düşüncesi, yeni ve modern felsefe tarihlerine damgasını vurmuştur.<sup>287</sup> Ona (Descartes’e) göre rasyonalitenin anlamı, “*aklî yöntemleri, modern bilimlerin -özellikle de matematiğin- faaliyeti bağlamında belirlenmiş şekline göre kullanmaktır.*”<sup>288</sup> Peki bu tanımın merkeze aldığı “bilimsel aklî metot”, eylemlerde güdülen hedef ve gayelerin faydalı olma şartını ve edinilen araçların da işlevsel olma vasfını haiz midir? Eylemlerin

<sup>284</sup> Taha Abdurrahman *a.g.e.*, s. 63; Bkz: Taha Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-Mizân evi't-Tekevuru'l-Aklî*, s. 21-30.

<sup>285</sup> Taha Abdurrahman, *el-'Amelu'd-Dînî ve Tecdîdu'l-'Akl*, s. 18.

<sup>286</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 64.

<sup>287</sup> John Cottingham, *Akılçılık*, çev. Bülent Gözkân, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015, s. 47.

<sup>288</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 64.

gaye ve hedeflerinin yani makâsîd ve değerlerinin faydalı olma bağlamında sözü geçen bilimsel aklî metodu derinlikli bir düşünceye tabi tutan, -T. Abdurrahman'ın belirlemesiyle- onun şu üç niteliğe sahip olduğunu görür: 'görelilik', 'köleleştirme', 'kaotik yapı'. Bu nitelikleri T. Abdurrahman şöyle açıklar:

**a- Görelilik:** *Aklın kanunlarının bütün akıllılarda müşterek, küllî ve bir olması, faydalı maksatlardan biri olması gereklidir. Ne var ki bilimsel aklî metodun pratiğinin böyle olmadığı görülüyor. Zira malum olduğu üzere aklın ortak ve küllî kanunlarıyla iştil eden ilim mantıktır. Bu ilmin tarihî gelişimini ve konularını incelikli ve derinlikli bir araştırmaya tabi tuttuğumuzda onun çoklu ve değişken kurallar ve postulatlarla dolayısıyla da çoklu ve değişken sistemler ve nazariyelere şamil olduğunu görürüz. Öyle ki bir sisteme –veya nazariyeye- göre doğru olan diğer bir sistem veya nazariyeye- göre doğru olmayabiliyor. (...)*

**b- Köleleştirme:** *Faydalı maksatlardan bir diğeri de bilimsel metodların insanın özgürlüğüne ve mutluluğuna götüren ufuk ve imkanların genişletilmesine yol açmasıdır. Oysa teknik ve teknolojik yöntemlerin dönüşüp durduğu hallere derinlemesine ve yakından baktığımızda ayan beyan görürüz ki, bu parlak umutları gerçekleştirebilmekten büsbütün uzaktır. Bunun nedeni de bu teknik ve teknolojilerin her alanda ve her düzeyde türeyip çoğalmasındır. Bu o düzeydedir ki, insanı çepeçevre kuşatan, iradesine musallat olan, aklının ufuklarını kapatan, kısaca onu köleleştiren teknik bir evren teşekkül etmiştir. Oysa modern insanın kendisine biteviye telkin ettiği arzu ve hayal, evreni kendisine boyun eğdirmek, iradesine ram etmektir. İnsana karşı bu inkılabın yegane sebebi teknik ve teknolojinin bağımsızlaşmaya ve insan basiretini aşip kendi özel mantığına uygun seyir almaya başlamasıdır. İşte oluşan bu mekanik mantık iki ilke üzerine kaimdir. Bunlardan biri: **irrasyonellik ilkesidir**; bu ilkenin gerektirdiği mana 'her şey mümkündür' şeklindedir. Bu da aletin/aracın insanda her şeyi mubah kılması demektir. İkincisi ise **gayri ahlakilik ilkesidir**; bu ilkenin gerektirdiği mana ise "mümkün olan her şeyin yapılması gerekir" şeklindedir. Bu da yüceliğe erdiren bütün ahlakî yasaklardan çözülmeye yol açar. (...) Öyleyse modern bilimsel aklî faaliyetin insanı özgürleştirme ve mutlu etme gibi bir vazifesinin olması itibardan düşer.*

**c- Kaotik yapı:** *Bilimsel metodun düzen, dirlik, uyum ve kesintisizliği sağlamanın gerekliliği, faydalı maksatlardandır. Ne var ki bilim tarihine bakmak, bilimsel teorilerin çizgisel bir gelişim arz etmediğini, tabaka tabaka üst üste binmediğini ve böylelikle adım adım bilginin kemalini gerçekleştirmeye yönelmediğini açığa çıkarır. Bilakis bilim tarihi kesintilidir ve belli aralıklarla inkıtaa uğrayan bu tarihin dönemleri arasında tamamlayıcı ve dayanışmacı bir ilişki değil, zıtlık ve karşılıklı yıkım alakası vardır. (...)*<sup>289</sup>

Bu bilimsel nazariyeler birbirini tamamlamamakla birlikte her biri varit olan soruları cevaplamak üzere kendisi için bir yol tayin eder. Fakat verdiği cevaplar daha çetin soruların ortaya çıkmasına sebep olur ve durum bu minval üzere devam eder. Nihayetinde kimi zaman durum o dereceye gelir ki teori iflas bile edebilir. Mamafih, gerek bilimsel teorinin ve yorum araçlarının sınırlarına ilişkin olsun, gerekse şeylerin zafî özelliklerine ve mahiyetlerine ilişkin olsun, bilimsel teori çerçevesi içinde hiç cevabını bulamayan sorular da bunun cabasıdır. Tüm bu sebeplerden dolayı Taha Abdurrahman tedavüldeki bilimsel rasyonalitenin zararlı maksatlar celp ettiğini, sahih

<sup>289</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 65-66.

ve selim bir rasyonalitede bulunması gereken “faydalılık” şartına muhalif olduğunu beyan etmiştir.<sup>290</sup>

Diğer taraftan Descartes rasyonalitesi, araçlarının işlevsel olması şartını yerine getirmesi bakımından bahse konu edildiğinde –T. Abdurrahman’ın belirlemesine göre– bu bakımdan da üç vasıfla nitelendiğini görülür. Bunlar, ‘objektivizm zorlaması’, ‘zahirde donakalması’, ‘aracı vasıtalar edinmesi’ şeklindedir.

**a- Objektivizm zorlaması:** Bilimsel rasyonalist faaliyet, objektivizm yoluna bağlı kalmasını delil göstererek araçlarının öznel bütün mana ve değerlerden arındığını ileri sürer. Objektivizm yolu ki, onun nazarında, her şeyde açık gözleme ve duysal deneye dayanmakla yetinmeyi gerektirir. O derece ki, dinî manalar ve ahlakî değerler bu yolun nezdinde bilimsel etkinliği zayıflatıp engelleyen ve onu mahiyetinin dışına çıkartarak faydadan hali kılan hususlardandır. Oysa doğru olan o ki, tam bir objektivizm mümkün değildir. Bu rasyonalist faaliyetin tüm yaptığı, dinî ahlakî manaları, objektivizm de dahil olmak üzere gayri dinî ve gayri ahlakî manalarla değiştirmektir. Modern bilim, objektivist bilginin bu özel tasavvuru üzerine kurulu olduğundan insan hayatına hizmet etmede işlevsel araçlar elde etme fırsatını kaçırmıştır. Çünkü işlevsel vesileler, bilimsel bilgi talebi ile manevi ve ahlakî değerlere ve manalara bağlı kalmayı cem etmeyi gerektirir.

**b- Zahirde donakalması:** Aklî bilimsel metot, konusunu -bu konu ne olursa olsun- analize ve deneye kabil olan salt zahirden ibaret sayar. Bu tür bir temayülde ne denli hataya düşme sakıncaları olduğu gizli değildir. Örneğin bir ‘şey’ ile onun ‘tezahür’lerini aynı saymak hatası gibi, yani mesela bizim altın stoku ile piyasada kullandığımız banknotların (kağıt paraların) aynı şey olduğunu söylememiz gibi. Keza, görsellik kabul etmeyen bazı hususları, görsele dönüştürmek yanlış, yani örneğin ‘niyet’in mahiyeti için bir ok çizmemiz gibi. Malum olduğu üzere de bir şey, mekan ve zamanda yer sahibi kılınmadan zahir hale getirilemez; çünkü bu yer edindirme bahis konusu şeyin üzerine takdir, taksim ve terkip araçlarını icra etme imkanı sağlar. Boyutsuz olanı boyutlu hale sokan, namazdaki ‘teveccüh’ü<sup>291</sup> beynin herhangi bir lobunda meydana gelen titreşimle eşit saymak gibi ölçülemeyeni ölçüye getiren bu konumlandırma etkinliğinin sebebiyet verdiği kötü etkiler gizli değildir. İşte, aklî bilimsel metot, şeylerin dayanağı olan içsel hakikatleri bırakıp sadece görünüşüyle yetindiğinden ve her şeyi zaman ve mekan içinde konumlandığından kullandığı araçlar, işlevsellikten mahrum kalmıştır. Zira işlevsellik niteliğini tahsil edebilmek, şeylerin zahirleri ile batınlarını cem etmeyi gerektirir. Bunun yanı sıra mekanın alamadığı, zamanın üzerinden geçemediği yüce manalar alemine insanın yönelimlerini ve iştihak duymalarını da karşılamasını iktiza eder.

**c- Aracılar edinmesi:** Aklî bilimsel metottan hasıl olan bilgi, insanın kalbinde birden bir çakışla alınmış bilgi değil; tersine üretilen üst üste vasıtalarından elde edilmiştir. Zira ancak bununla zahirleri (görünenleri) niteleme, deneye tabi tutma, gözetme ve öngöründe bulunma bakımlarından zapturapt altına alabilmiştir. Aracı edinmedeki bu yola muktezası şu olan bir ilke hükmeder: ‘Bir şey ne kadar ince ve latifse araçları da o kadar çok ve karmaşık olur’ veya bunun aksine ‘Bir şey ne kadar mücessem ve kesifse araçları da o kadar az olur’. Bu ilkenin üzerine şu sonuç terettüp eder: ‘Esasında incelik ve letafette sonsuz olmakla nitelenen manevi hakikatleri idrak etmek için sınırlandırılmayacak kadar çok vasıtaya ihtiyaç gerekecektir’. Böylelikle bilimsel aklî metot, her şeyde maddî vasıtalara tevessül etmekten geri durmadığı için onun manevi manalar gibi bu vasıtaların yoluyla vuzuha kavuşmayan şeyleri idrak etmesi olanaksızdır. Dolayısıyla istenilen işlevsellik vasfından da yoksundur.”<sup>292</sup>

<sup>290</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Ahlak*, s. 66.

<sup>291</sup> Yüce Allah’a bütün kalbiyle yönelme durumu.

<sup>292</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 67-68.

Tüm bu mülahazalara binaen Taha Abdurrahman, Descartes rasyonalitesinin maksatlarda faydalı olma ve araçlarda da işlevsel olma durumlarının dışında kaldığı için tekamül ilkesini ihlal ettiğini, takvîm ve failiyet kriterlerini ise kısmen yerine getirdiğini düşünmektedir.

Taha Abdurrahman, yukarıda yer verilen tenkitlerle Batı rasyonalitesinin gerek Aristo'daki cevherci şekliyle ve gerekse Descartes'taki akılcı ve bilimselci şekliyle bahsi geçen üç kriteri ya ihlal ettiği veya kötüye kullandığını ispat ettikten sonra onu rasyonalitenin en düşük mertebesi saymış ve yaygın terminolojide “araçsal rasyonalite” diye geçen bu kısmı “tecrit mertebesi” diye adlandırmıştır. Zira mücerret akıl, seçtiği maksatların faydası ve edindiği araçların işlevselliği hususunda bizzat kendisi yakinden yoksun olan akıldır.<sup>293</sup> Öyleyse bu aklın, insana fayda sağlayacağına zarar vermesini garipsememek lazımdır.<sup>294</sup> Burada hemen akla gelen “Peki, araçsal aklın verdiği bu zararlardan nasıl kurtulabiliriz?” sorusunun Taha Abdurrahman'a göre tafsilatlı cevabı, tezin mantikî teselsülü ve taksimi gereği bu araştırmanın üçüncü bölümüne bırakılmışsa da ona çok kısa bir biçimde değinilmesinde fayda vardır. Şöyle ki, araçsal rasyonalitenin –Taha Abdurrahman'ın terminolojisiyle mücerret aklın- zararlarından kurtulmak için amelî değerlere tevessül etmek gerekir; çünkü amel, akılsal faaliyeti hem aşılır, hem de verimli hale getirir. Nazariyi ameliyle buluşturan bu cem etme faaliyetinin neticesinde de akla yeni algısal ufuklar açan bir güç türer. Aşıkardığı üzere de dinin ahlakıyla ahlaklanan herkes için bu gayeyi, o dinin şeriatından alınan amelden daha güzel ve eksiksiz şekilde yerine getirecek başka amel yoktur.<sup>295</sup>

### 6.3. Söz Medeniyetinin Marazları

Logos medeniyetinin ikinci veçhesi olan söz, akla delalet etmesinden ötürü Yunan felsefecileri tarafından büyük bir ilgi görmüştür. Öyle ki insan tanımında aynı zamanda hem akla hem söze delalet eden bir kelimeyi fasıl olarak kullanıp “insan, natık bir hayvandır” demişlerdir; zira “nutk”, kelimesi Arapça'da hem akıl hem söz manasına geldiği gibi Yunanca'da da “logos” sözcüğü her iki manayı ifade eder.<sup>296</sup> Zaten bu yüzdendir ki insanın Yunan felsefindeki tarifinin Arapça tercümesinde bu iki anlama

<sup>293</sup> Taha Abdurrahman'ın rasyonalite düşüncesinin ele alınacağı üçüncü bölümde, mücerret rasyonaliteye dair daha ayrıntılı tahliller yapılacaktır.

<sup>294</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 68.

<sup>295</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 68, 69.

<sup>296</sup> Doğan Özlem, *Mantık*, 27.

gelen bir kelime tercih edilmiştir. Buna karşın “Müslüman alim, ahlaka olan delaletinin zahir olmasından dolayı fiilin değerini yüceltmıştır; o derece ki, fiili, insanı başka şeylerden tefrik eden miyar olarak görmüştür. Bu yüzden ‘insan amel eden canlıdır’ demiştir.”<sup>297</sup>

Taha Abdurrahman’a göre, insan varlığının tecelli ettiği en temel iki husus olan söz ve fiil arasında var olan denge modern zamanlarda fiilin aleyhine, sözün lehine değişmiştir. Bunun en bariz alameti de birçok farklı ve yaldızlı isimlerle anılan ve gözlerimizin önünde gerçekleşen söz tufanıdır. Nitekim bu olguyu adlandırmada adeta yarışa girilmişçesine sarfedilen çaba neticesinde tedavülde birçok parlak ifade dolaşmaktadır. Bazıları örnek verilecek olursa bunlara “enformasyon patlaması”, “iletişim devrimi”, “kelimenin özgürleşmesi”, “kalemin hakimiyeti”, “aklın otoritesi”, “bilginin sirkülasyonu”, “medyanın küreselleşmesi” ve benzeri ibareler gösterilebilir. Tüm bu tumturaklı ifadeler, bu söz tufanının propagandasını yapmak, ona nesnellik vasfı ve meşruiyet kazandırmaya dönüktür. Böylelikle bu hali ihdas eden modern Batı medeniyetine “söz medeniyeti” denmesi çok yerinde ve haklı bir isnat olur.<sup>298</sup>

Bu söz tufanının fiile çok büyük zararı dokundu. Dolayısıyla da insanın ahlakî tarafını zedeledi. Modern medeniyetin fiile isnat edilen hususları haksızca ondan çekip alarak kavle isnat etmesi insana reva gördüğü zulmün en belirgin tecellileri olarak ortaya çıktı. Taha Abdurrahman bu tecellilerden üçüne özellikle vurgu yapar:

### **6.3.1. Daraltma Afeti**

Sözün etkisi derinleşip alanı genişledikçe nüfuz hakkı olmayan alanlara da müdahil oldu ve fiilin alanına zorla girerek onun otoritesini gasp etti. Bunun sonucu olarak ahlakın alanı daraldı ve ufku kapandı. Buna gerekçe olarak da “Nazarî sözde ahlakın yeri yoktur” dolayısıyla da “Mantıkta ahlakın yeri yoktur” hüccetleri öne sürüldü; ki mantık burhanın zirvesidir. Buna bazen de “Bilgide ahlaka yer yoktur” şeklinde gerekçe gösterdiler, ki bilgi otoritenin zirvesidir. Böylece Batı modernitesinin pratiğinde ahlak, insan hayatını çok yönlü kuşatan hem mantıksal burhandan, hem de bilimsel otoriteden uzaklaştırıldı ve nicelik bakımından son derece dar bir alana hapsedildiği gibi nitelik bakımından da çok cılız bir hale getirildi.<sup>299</sup>

<sup>297</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, 77.

<sup>298</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s.77, 78.

<sup>299</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 78.

### 6.3.2. Dondurma Afeti

Söz medeniyeti sadece ahlak alanına müdahil olmakla kalmadı, bilakis onu tek bir hal üzere donup kalmaya zorladı. Bunu da insanların bir topluluk oluşturdukları durumlarda ahlakın fiilleri tanzim etmeye ve kamu yararına faydalı olan hususlara yönlendirmeye elverişli olmadığı savıyla yaptı. Ahlakın faydası bu sava göre yalnızca insanların bireysel özel halleriyle sınırlıdır. Zira bu lafız medeniyetine göre sosyal tanzimata en muktedir söz, **kanunun sözüdür**. Toplumun eylemlerini düzenlemeye kanun, ahlaktan daha uygundur. Keza, kamu yararını sosyal sözden daha iyi sağlayacak bir husus olmadığı için de fiilleri yönlendirmeye o, ahlaktan daha layıktır. Böylece kanununun sözü ve içtimaî sözle, ahlaka ihtiyaç kalmamış ve ahlak insanların birçok ilişkisini belirlemekten soyutlanarak bir yetersizlik ve donukluk haline maruz bırakılmıştır.<sup>300</sup>

### 6.3.3. Değersizleştirme Afeti

Söz medeniyeti, ahlakî fiilin değerini ve faydasını düşürmeye yönelik hep bir etkinliğin içinde olmuştur. Öyle ki modern medeniyetin ahlakın sadece kişide zayıflığa, yaşam serüveninde de başarısızlığa hizmet ettiği yönündeki baskın söylemi zihinlerde yerleşmiştir. Bunun yanı sıra modern medeniyetin kefesindeki bu baskın söz kültürü, **siyasî sözün** hisleri tezkiye etmeye ve iradeye ruh üflemeyle daha elverişli olduğu kanaatini yaygın bir hale getirmiştir. Oysa “*malumdur ki ahlakî eyleme muhalif sözler içinde politik sözden daha muhalif ve daha zararlı olanı yoktur. Zira ahlakî fiil insanın içsel duygulanımlarını tezkiye etmekle uğraştığı kadar otoriteyi güçlendirmeye ilgilenmezken söz medeniyetinin semeresi olan siyasî sözün tek derdi riyaset arzusu ve otorite sevdasıdır. Buna binaen denilebilir ki, ahlakî fiilin yerine siyasî sözü koymak zıddı zıddın yerine ikame etmek mesabesindedir.*”<sup>301</sup>.

Taha Abdurrahman, modern medeniyetin insanoğlunu uğrattığı bu üç afetten kurtulmasının ancak insanı yenilemekle mümkün olduğu kanaatindedir. Bu tecdit köklü ve külli bir ahlaklanma ile gerçekleştirilebilir. Diğer bir tabirle söz medeniyetinin ahlakî zararlarını bertaraf etmek için yeni bir medeniyete açılan bir yol inşa etmek

<sup>300</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, 78-79.

<sup>301</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 79.

gerekir. Taha Abdurrahman bunu “fiil medeniyeti” diye tesmiye ediyor.<sup>302</sup> Bu hususa tezin üçüncü bölümünde değinilecektir.

Önceki iki konuda Taha Abdurrahman’ın modern logos medeniyetinin “aklı ve kavlı” olmak üzere iki veçhesine yaptığı tenkitler ele alındı. O, özetle bu medeniyetin akli veçhesinin noksan olup bu noksanlığın giderilmesini, kavli yönününse zalim olup bu zulmün izale edilmesini gerekli görmektedir. Fakat başka bir cihetten de söz konusu modern medeniyetin iki yönü daha vardır. Bunlar, ortaya çıkardığı **bilgi** ile ürettiği **teknolojidir**. Modern medeniyet bu iki yönden teknolojik olanı daha öncelikli tutmuştur. Hatta çoğu zaman episteme, teknoloji için istenmiştir ve teknolojinin ufkunu açtığı ölçüde değerli addedilmiştir. Teknoloji merkezli faaliyetler o seviyeye varmıştır ki, bugün tıpkı rasyonalizm fitnesine tanık olduğumuz gibi “teknoloji fitnesi” diye adlandırabileceğimiz bir olguya da tanıklık yaptığımız söylenebilir.<sup>303</sup>

## 7. MODERN EPİSTEMOLOJİK MODELİN AHLAKİ KRİZLERİ

Modern medeniyetin epistemik yönü de, teknolojik yönü de krizler ve afetlere uğramıştır. Taha Abdurrahman modernite eleştirisinde Batı medeniyetinin epistemik bakımdan sebebiyet verdiği krizleri, teknolojik bakımdan da ortaya çıkardığı tahakküm sorununu bahse konu etmiştir. Zira ona göre “*modern medeniyet bilgi medeniyeti olması açısından krizli, teknoloji medeniyeti olması bakımından hegamonik bir medeniyettir.*”<sup>304</sup> Bu doğrultuda burada önce ona göre bu medeniyetin epistemolojik krizleri ele alınacak, ardından da mezkur medeniyetin teknolojik sultasını bahse konu edilecektir. Fakat bunun hemen öncesinde Taha Abdurrahman’ın şu mülâhazasının alıntılanmasında onun eleştiri perspektifini netleştirmesi açısından fayda mülâhaza edilmiştir:

*“Biz İslam dininin ahlakıyla ahlaklanan bir kimsenin hem akılla vasıflanması, hem de ilimle donanması gerekliliğini teslim etsek de onun bu vasıflanış ve donanış faaliyetinde modern bilgi tarzının getirdiği aklın her metoduna ve bilimin her sonucuna ivedilikle angaje olmasını teslim etmiyoruz. Şu sebeple ki, bu metotlar ve sonuçlar –ahlaklı mümin farkında olsa da olmasa da- onları vazedanların akli ve bilimiyle yüklüdür. Buradan hareketle belirtmeliyiz ki, biz bahse konu metot ve neticelere elbette ki surf sahiplerinin gayr-i müslim veya gayr-i mütedeyyin olmasından dolayı itiraz etmiyoruz. Bu hiç bir akıl sahibi insanın söylemeyeceği bir husustur. Bilakis itirazımızın yegane sebebi, onların mezheplerinin bu yöntem ve sonuçları*

<sup>302</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e, s. 80.

<sup>303</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 91.

<sup>304</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 91.

*bulurken İslam dininin ahlakıyla ahlaklanan bir insanın kabul edemeyeceği, davet edemeyeceği ilkeler üzerine kurulu olmasıdır.”<sup>305</sup>*

### 7.1. Modern Epistemolojinin Temelleri

Modern epistemoloji modeli, Taha Abdurrahman’ın belirttiği üzere, on yedinci asırdaki neşetinden beri normalde her mütedeyyinin bağlı olduğu iki tür itibarla ilişkisini kesen iki asıl üzerine kuruludur. Bunlardan ilki “*Bilimde ahlaka yer yoktur*” şeklinde formüle edilebilir. Bu asıl muktezasınca her birey veya topluluk belli manevi değerleri veya belli davranış kaidelerini katmadan kendi teorisinin inşasını, dilediği epistemolojik kararlara ve metodolojik icraatlara göre belirleyebilir. İkinci asıl ise “*Akılda gayba yer yoktur*” şeklinde formüle edilebilir. Bu aslın gereği ise her birey veya cemaatin istediği ilişkileri terkip edip arzu ettiği yapıları kurabilmesi, fakat bu ilişkilerle irtibatlı bazı unsurların ve bu yapıların içindeki bazı hususların duysal deneyin gerçekleştirmeleri dışında olmaması ve araçsal (mücerret) aklın künhüne vardığı şeylerin haricinde bulunmamasıdır.

Bilimin ahlaktan arındırılması gerektiğini söyleyen ilk asıldan iki meşhur ilke türemiştir. Bunlardan biri, **objektivizm ilkesidir**. Bu ilke, bilimsel bakışın insan zatının/öznelliğinin bütün iz ve etkilerinden tamamen bağımsız olması gerektiğine hükmeder. Ne var ki, bu tür bir iddianın hem gerçekleşmesi hem de ispatlanması çok zordur. Bu yüzden Taha Abdurrahman bunu “Donuk Pozitivizm” diye adlandırmıştır. Diğer ilke ise **tolerans ilkesidir**. Bu ilke mantıkta ahlaka yer olmadığını tasrih eder. Herkes kendi mantığını dilediği gibi kurabilir, yeter ki gerektiğinde edindiği bu özel mantığın kural ve yöntemlerini beyan edebilsin. Bu ilke bilimsel itibarları büsbütün dikkat dışı bıraktığından Taha Abdurrahman tarafından “başiboş tesahül ilkesi” diye isimlendirilmiştir. Ona göre, objektivizm ve tolerans gibi nezihliği akla getiren ilkeler adıyla modern bilimin yüceltilmesi, hatta kutsanması söz konusu olmuştur. Çünkü modernitenin bilim anlayışı bizzat din alimlerinin nezdinde bile en üst seviyede bir ayrıcalığa sahiptir. Bu bilimsel nezahet vehminin yaygınlığının alameti, ahlakî değerlerden kopma felaketini kökleştiren mezkur ilkelere uymanın, nazari bilimlerle sınırlı kalmaması; aksine bizzat pratik bilimlere de sirayet etmesidir. Nitekim “*insanın canlı iradesinin filleri, donuk vakıalar uyarınca yorumlanmıştır. Sonra bu ilkelere uyma etkinliği, düşünce, edebiyat ve sanat gibi bilimsel ve amelî olmayan*

<sup>305</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 91-92.



alanlara da intikal etmiştir. Öyle ki, artık aydın olan –ister düşünür, ister edebiyatçı, ister sanatçı olsun- ahlakî değerlerden bu ayrılışın meşruiyetine ve gerekliliğine inanır hale gelmiştir. Bu yaygın inanç şu üç savdan ortaya çıkmaktadır:

- Hak söz, onunla amel etmeyenden de sadır olabilir.
- Söyleyenin sözünü kabul etmek için eylem şart değildir.
- Bir kimsenin sözünü onun fiillerine göre değerlendirmek geçerli bir yol değildir.”<sup>306</sup>

Modernite epistemolojisinin bu iddiaları, T. Abdurrahman’a göre, söz ile eylem arasındaki söz konusu ayrımı refere ediyor. Bu yüzden modern bilgi, onun ifadesiyle, bir sıdk (dürüstlük) krizi problemi yaşamaktadır.

Aklın gaybdan arındırılmasını söyleyen ikinci asıldan ise ona göre modernite epistemolojisinin iki meşhur ilkesi türer. Bunların ilki, **nedensellik**dir. Bu ilkeye göre her olgunun mutlaka belli bir nedeni vardır. Bu da, zorunlu olarak bilimlerde şart koşulan aklî faaliyette cevaza (olumsallığa) yer olmadığı sonucunu doğurur. Bu yüzden Taha Abdurrahman bu ilkeyi “donuk sebebiyet ilkesi” diye adlandırmıştır. Diğer meşhur ilke de **araçsallık ilkesi**dir. Bu ilke şu hususu iktiza eder: Bir olguyu belirleyen, sadece gözlemlenip bütünüyle kavranılabilen ve yerleşik yöntemlerle tasarrufa konu olabilen dışsal vasıflar ve özelliklerdir. Bu da demektir ki, modern bilimsel faaliyet, her şeyi, kontrol altına alınması gereken zahirden ibaret görür. Oysa birçok olguda zahirin ötesinde gizli delaletler ve araçsal gözleme kabil olmayan batınî sebepler vardır. Bu nedenle Taha Abdurrahman bu ilkeyi “başiboş araçsallık ilkesi” diye tesmiye etmiştir.<sup>307</sup>

Batı modernitesinin epistemolojisinin dışına ittiği “olumsallık” ve “batın” hususları, bu medeniyette –Taha Abdurrahman’ın kavramsallaştırmasıyla- bir “maksat krizi” ortaya çıkarmıştır. Şöyle ki, olumsuzluğun irade ile ilişkisi vardır. Çünkü pozitivist bilimin sebeplerini araştırmaya çalıştığı olgular, bu sebeplere taalluk eden ilahî iradenin ortaya çıkardığı şeylerdir. Bu ilahî irade, eğer bu olguların mevcut halinden farklı olmasını dileyseydi veya insanın onları idrak ettiği şekilden farklı idrak etmesini dileyseydi başka sebeplere de taalluk edebilirdi. Keza, şeylerin zahirleriyle birlikte var olan “bâtın” kavramının her olguya yerleştirilmiş “gaye” ile ilişkisi vardır ve ancak

<sup>306</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 93, 94.

<sup>307</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 94.

onun aracılığıyla manevi değerler alemine yükselebilir. Olumsuzlukla beraber var olan irade ile zahirle beraber mevcut olan batinın medlulü, son tahlilde “kastetme” manası üzerine kuruludur. Zira irade, maksatlı davranış faaliyetidir. Gaye ise bu davranışın hedeflediği maksattan ibarettir.<sup>308</sup>

*“Hasılı kelam, modern epistemolojik tarzın bilimsel sonuçları insanı ahlakı talep etmeye sevk etmeyip onun ahlakla bezenmesiyle ilgilenmediğinden, kendisine uyanlara bir sıdk krizi miras bırakmıştır. Bunun yanı sıra modern epistemolojinin aklı yöntemleri, insanı gayba muttali olmaya sevk etmediğinden ve gayb hususunda bir yakine ulaşmayı ilgi alanının dışına attığından, kendisini yöntem edinenlere bir kasıt krizi miras bırakmıştır. Modern epistememin iki krizden, “sıdk krizi” ve “kasıt krizi”nden çok büyük sıkıntılar çektiği sabit olunca, -ahlakî itibarlarla ve gayba yönelişle amel etme görevi olan- ahlaklı kimsenin kendisini bu iki krizin şerlerinden koruması kaçınılmaz bir gereksinim halini almıştır.”<sup>309</sup>*

Taha Abdurrahman, modern Batı medeniyetinin, zahiren işlevsel metodolojik ilkelere sahip görünse de, sürekli kriz üreten bir medeniyet olmasının sebebini bu iki ana krizle beyan ettikten sonra bu medeniyetin sadece beklenmedik zararlar vererek dış tabiata tahakküm etmeye çalışmadığını, bilakis aynı zamanda yaratılışını ve ahlakını değiştirmek suretiyle bizzat insanın doğasına da tahakküm etmesiyle eleştiriyor.

## 7.2. Dünyanın Teknobilimsel Düzeni

Dünyanın modern teknobilimsel sistemi, Galileo ile Bacon’ın temelini attığı, Descartes ile Newton’nun da meselelerini sistematize ettiği aklın özgül bir tasavvuru üzerine kuruludur. Sonra bunların yakın halefleri olan aydınlanmacılar ile ansiklopedistler, uzak halefleri olan pozitivistler ile bilimciler aklın bu özgül tasavvurunu benimseyip ilkelerini ve kurallarını daha da ayrıntılı hale getirmiş ve ona bağlılığa benliklerde sarsılmaz bir konum kazandırmışlardır.<sup>310</sup> Öyle ki, artık insanların nezdinde **deney** ve **matematikleştirme** vasıfları olmadan rasyonalitenin söz konusu olmayacağı inancı olabildiğince yaygın hale gelmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için söz konusu iki kavramla ilgili bazı açıklamalar yapmak yerinde olacaktır.

Deney, pratik bir yöntemden ibarettir. En önemli merhaleleri ise şunlardır: (1) Açıklayıcı bir sav varsayımı için yeterli olan gözlemler aracılığıyla duyuşal verileri

<sup>308</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 95.

<sup>309</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 95.

<sup>310</sup> Bûzibre Abdusselam, *Nakdu'l-Hadâse*, s. 126.

toplama, (ii) bu savı uygun deneyler vasıtasıyla sınama ve (iii) bu sınama etkinliğinin refere ettiği savı, bilimsel kanun seviyesine yükseltme.

Matematikleştirme ise teorik bir yöntemdir. Onun en önemli merhaleleri ise (i) şeylerin maddesine ve konuların muhtevasına hükmeden yapısal formları ve niceliksel ilişkileri soyutlama yoluyla çıkarma, (ii) çıkarılan bu yapısal formlar ile niceliksel ilişkileri, yakınî temeller (aksiyomlar) olacak şekilde bir hiyerarşiye göre düzenleme ve (iii) bu ister niceliksel olsun, ister yapısal olsun- yakınî meselelerin çerçevesini, doğanın canlı olsun, camit olsun bütün alanlarının dayanağı haline gelecek denli genişletmektir.<sup>311</sup>

Bilimsel bilgi, deney ve matematikleştirme üzerine kurulu hale geldiğinde, artık incelemeye tabi tuttuğu konuların ontik yoğunluğu onu ilgilendiren bir husus olmaktan çıkar. Araştırmaya tabi tuttuğu konunun artık sadece operasyonalist<sup>312</sup> inceliği önemlidir. Başka bir tabirle artık her konunun “bilimsellik”ten nasibi operasyonalist yöntemlere vurulabildiği kadardır. Malum olduğu üzere operasyonalist faaliyetin mühim nitelikleri arasında onun nesnesini bir halden başka bir hale dönüştürmesi, nesnesinin maddesini dikkate almadığından tamamen sûrî (formel) olması ve birçok farklı maddeyi aynı formel mülahazalara göre değerlendirmesi gibi hususlar bulunur. Operasyonalizmin sağladığı imkanla birtakım sistemler ve aksiyomlar edinen modern bilimsel bilgi, modern insana birbirini bütünleyen iki tür güç vermiştir. Taha Abdurrahman bu güç nevelerinden birini “imkânât”, diğerini de “temekkünât” diye isimlendirmektedir.<sup>313</sup> İmkanât, gerek delillendirme gerekse kuramsallaştırma alanlarında olsun, her bilimsel icraatın açtığı ve benzeri görülmemiş epistemolojik ufuktur. Temekkünât ise uygulama ve değiştirme alanlarında her bilimsel icraatın ürettiği yeni etkiler ve eserler sebebiyle açtığı ve eşine rastlanmamış amelî (pratik) kapıdır. Yani imkanın teorik olanla alakası mevcutken temekkünün pratik olanla alakası vardır.

İşte bu geniş teorik imkanın ufukları ile etkin pratik yerleşikliğinin (temekkünün) boyutları, modern teknobilimsel sistem rasyonelitesinin “egemenlik ilkesi” üzerine kurulmasına sebebiyet vermiş ve teoride açılan bu imkanın ufuklarına da pratikte ortaya

<sup>311</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk*, s. 114.

<sup>312</sup> Operasyonalist etkinlik, soyut bir kavramın ne derece ölçülebilir olduğu hususunu ortaya çıkarma faaliyetidir.

<sup>313</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlâk*, s. 115.

çıkan bu sağlam yerleşikliğin boyutlarına da yegane hakim olarak insanoğlu tayin edilmiştir. Öyle ki “bu egemenliğin varıp duracağı bir son noktası, erişip artmayı durduracağı bir nihayeti yoktu. Çünkü modern teknobilimsel düzene ait rasyonalitenin talep ettiği egemenliğin tamamlanabilmesi için insanın her şeyi mümkün hale getirip kontrol altına alması gerekir.”<sup>314</sup>

Peki, modern teknobilimsel sistemin insan için talip olduğu çift yönlü hakimiyetin “mutlak egemenlik” seviyesine çıkması nasıl mümkün olacaktır? Taha Abdurrahman, sözü geçen sistemin bunu sağlamak için dinî ahlaktan ayrılmış olmasının yanı sıra üç egemenlik türünü konsolide ettiğini beyan etmiştir. Bunlar, öngörü, manipülasyon ve tasarruf egemenliğidir.

### **7.2.1. Öngörü Egemenliği**

Teorik imkan ufuklarının zapt edilmesi ve pratik potansiyelin kontrol altına alınması faaliyetleri, modern sistemin “öngörü” ile ifade etmek istediği hususlardır. Buna göre “öngörü, teorik imkanın ufuklarına ve pratik işlemlerin boyutlarına egemen olmak demektir.” Dolayısıyla bir insanın öngörü egemenliğini sağlaması için teorik olasılıkları düzenlemesi ve bu olasılıkların üzerine terettüp eden pratik işlemlerin boyutları hususunda –er veya geç- belirginlik kesbetmesi gerekir. Bu demektir ki, bir kimsenin öngörü egemenliğine sahip olabilmesi için olasılıkları düzenleme ve işlemlerin tebellür etmesini kazandıran özel bir güç türüne sahip olmayı gerektirir. Taha Abdurrahman, bu özel gücü “satvet otoritesi” diye tesmiye etmektedir.<sup>315</sup>

### **7.2.2. Manipülasyon Egemenliği**

Teknobilimsel düzen, teorik imkan düzenlemelerini sistematik bir mertebeye, bilimsel yetkinliklerini tatbik seviyesine çıkarmakla yeni bir egemenlik kazanır. Bu mana, modern düzen tarafından manipülasyon kelimesiyle ifade edilmiştir. Buna göre “manipülasyon, teorik imkanların sistemleştirilmesi ve pratik potansiyelin boyutlarını tatbiki üzerinde egemenlik kurmaktan ibarettir.”<sup>316</sup> Burada belirtilmelidir ki, manipülasyon egemenliği denetimsiz ve büyük bir keyfiliğe açık hale dönüşebilecek bir duruma elverişlidir. Zira bu egemenliği elinde tutanın onu tamamen çıkarıcı ve istismarcı bir şekilde kullanmamasını garanti edecek bir mekanizma yoktur.

<sup>314</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 115.

<sup>315</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 116.

<sup>316</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 116.

### 7.2.3. Tasarruf Egemenliği

Teknobilimsel sistemin üçüncü ve en büyük egemenliği, imkan ufuklarının haricî sistemleştirmeden içsel sistemleştirmesine, keza temekkün boyutlarının başkasına tatbikinden bizzat kendilerine tatbikine geçmesidir. Böylece teorik imkanlar yeknesak hale gelmek üzere birbirlerini tashih edebilecek, işlemler de aralarındaki matlup olan dengeyi korumak üzere birbirlerini yönlendirebilecektir. Sistemlere ve işlemlere sadece nesnelere düzeyinde değil, bilakis bizzat kendileri üzerinde böylesi bir tasarrufa sahip olmak insana büyük bir egemenlik sağlar.

*“Bu üç egemenliğin teknobilimsel düzeni kurmaktaki esas, deney ve matematikleştirmenin icraî (operasyonel) güçleri olunca matematikleştirilmeyen ve deneye tabi tutulamayan her şeyin bu egemenliklere zarar verici engeller olarak kabul edilmesi lazım hale geldi.(...) Deneyin ve matematikleştirmenin kriterlerine tabi tutulmaya, din asıllı ahlaktan daha uzak bir şey yoktur. Öyleyse, teknobilimsel sisteme ait rasyonalitenin, mutlak egemenlik isterken bu ahlakla olan ilişkisini büsbütün kesme kararı almasında bir acayıplik yoktur. Zira ancak bununla, hazırladığı konuları dinî ahlakın içeriklerinin etkisinden ve belirlediği yöntemleri de bu ahlakın istikametinin nüfuzundan koruyabilmiştir.”<sup>317</sup>*

Taha Abdurrahman bu üç egemenlik türünden her birinin dinî ahlaktan ayrılma konusunda kendisine mahsus bir yol edindiğini belirttikten sonra bu mahsus yolları açıklamıştır. Buna göre ilk egemenlik olan öngörü egemenliği, kendi teorik imkanlar dağarcığını şu iddialarla ahlaktan tecrit etmiştir:

- Mantıksal ve matematiksel temellendirme ve deney olmadan bilim olmaz.

Formel temellendirme ile deney yöntemleri, esasında elde ettiği sonuçları veya bilgileri -ister makâsıd ister değerler olsun- gâî sebepleriyle değil, fail sebepleriyle irtibatlandırır. Böylece istemli ve bilinçli olarak dinî ahlakın itibarlarını, yani mütemadiyen insanoğlunu epistemolojik süreçlerinde temellendirme hususunda köklü kaidelerle desteklemiş olan temel bir kaynağı terk etmiştir. Çünkü artık müsellemler olduğu üzere delil, tertiplenmiş bir söz olduğu gibi somut bir fiil de olabilir. Keza bu ahlakî itibarlar insanoğlunu argümantasyon faaliyetinde (diyalog ve münazara etkinliğinde) oldukça genişletilmiş kurallarla destekler; zira hüccet, nakledilen bir nas olduğu gibi uyulan bir model de olabilir. İşte bu nedenlerden ötürü teknobilimsel

---

<sup>317</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 118.

rasyonalite, güç ve sağlamlık bakımından maddi istidlal imkanlarıyla boy ölçüşebilecek olan birçok itibarî delile kapısını kapatmıştır.

- Bilim ve teknolojide ahlaka yer yoktur.

Buradaki ahlaktan maksat, dinin insanı dünyevî saadetinin yanı sıra uhrevî saadetini elde etmesi için davet ettiği taabbudî bütün fiillerdir. Bu ahlaki reddetmelerinin sebebi bu savın sahiplerinin düşüncesinde insan saadetinin ahiret gününe değil sadece dünya hayatına bağlı olmasıdır. Zira onların mutluluk tasavvuru, teknobilimsel nizamın insanı açlık, hastalık ve meşakkatten kurtarıp ona müreffeh bir hayat, keyifli bir iş ve etkin bir güvenlik sağlamasıdır.<sup>318</sup>

- Yegane değerlendirme miyarları aklî ve bedenî ölçütlerdir.

Dinî itibarda ahlakî salah ve zarar değerleri, manevî (ruhî) mutluluk veya mutsuzluk verirlerdi. Ama artık bunlar aklî sağlık ve rahatsızlık değerlerine veya bedensel fayda ve zarara dönüştü. Bu modern düzen, ahlakî değerlendirme miyarını kaldırıp yerine bedensel veya zihinsel değerlendirme ölçütlerini getirdi.

- Hiç bir davranış yoktur ki bilimin veya teknolojinin etki alanı dışında olsun.

Teknobilimsel rasyonalite, formel ve deneysel yöntemlerini sadece insanın etrafındaki şeylere değil, bizzat insanın kendisine de uygulamıştır. Mezkur medeniyet, müsellemler kabul ettiği bu önerme gereği, ahlakın alanı olan değerler konusunu gasp etmiş ve haddini aşmıştır. Zira insanın davranış nitelikleri tecezzi kabul etmeyen bir bütünlük arz eder. Birbirini tamamlar ve biri diğerine muhtaçtır. Onları birbirinden bağımsızmış kabul ederek bilim ve teknolojinin yöntemlerine tabi tutmak sağlıklı sonuç vermeyeceği gibi zulümdür de.<sup>319</sup>

- Bilimsel ve laik ahlakı kuran manalar dışında bir fitrat söz konusu değildir.

Bu rasyonalite sadece ahlakî değerleri itibardan düşürmekle kalmamış, aksine bunu aşip dinî ahlakın asıllarına müdahale etmiştir. “*Malum olduğu üzere dinî ahlakın asılları, kendisinden diğer davranış değerleri ve ölçüleri türeyen birtakım ana kriterler ve değerler toplamıdır.*”<sup>320</sup> Teknobilimsel medeniyet, insan için yeni bir ahlak yapısı inşa etmeye çalıştığından kendi üretimi olan ahlak asıllarını, insan hilkatine

<sup>318</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 120.

<sup>319</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 121.

<sup>320</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 122.

yerleştirilmiş olan manevî ve ruhî asılların yerine ikame etti. Dolayısıyla - Taha Abdurrahman'a göre- bu medeniyet esasında insanın üzerine yaratıldığı fitratı değiştirmek istemektedir.

- Bilimin veya laikliğin ikrar ettiği tümel davranışlar dışında herhangi bir ahlak yoktur.

Teknobilimsel medeniyet, davranışsal olguları, matematiğin ve deneyin mikyaslarına tabi tutmakla yetinmemiş; tersine insanın dinden miras aldığı ahlakî yapıyı ilga edip yerine bilimsel ve laik olan yeni bir davranış tarzı getirmeyi hedeflemiştir. İhdas edilen bu ahlak bilimseldir; çünkü o, ister biyolojik, ister ictimâî, ister psikolojik olsun, insan doğasını belirleyen maddî sebeplerin bilgisinden türer. Laiktir; çünkü teknolojik ve bilimsel ilerlemenin gereklerinin türetmediği bütün değerlerle ilişkisini keser.<sup>321</sup>

*“Ne var ki, ister marjinalleştirme, ister alanını gasp etme, ister yerine başkasını ikame etme şeklinde olsun, dinî ahlaka zarar vermenin olumsuz etkileri, çok geçmeden dünyanın teknobilimsel nizamına yansdı. Bu nizam, dinî ahlakla alakasını keserek ulaşmak istediği gayeye ulaşamadı. Bu gaye, üç egemenliği kamilen elde etmektir: öngörü ve manipülasyon ve tasarruf egemenliği. Hatta bunun da ötesinde bu medeniyet tedrici olarak sürüklendiği ve her tarafı tehlike ve korku dolu olan gidişattan kendisini alıkoymaya güç yetiremez hale geldi.”<sup>322</sup>*

İşte Taha Abdurrahman'a göre bu durum bazı ahlak filozoflarını insanlığı bu kötü hallere götüren gidişatı tashih etme çabasına sevk etmiştir. Bunun neticesinde de bazı yeni ahlakî teoriler ortaya çıkmıştır. Taha Abdurrahman bu yeni ahlak teorilerinden üç tanesini zikretmiş ve bunların teknobilimsel ahlakın gidişatını düzeltme yönündeki gayelerine ulaşamadıklarını ileri sürmüştür. Şimdi bu ahlak teorilerinden kısaca bahsetmek yararlı olacaktır.

### **7.3. Sorumluluk Teorisi**

Bu teorinin esaslarını, “*Mesuliyet İlkesi: Teknolojik Medeniyet İçin Etik*” isimli kitabında Hans Jonas vazedmiştir. O, kesintisiz artarak devam eden teknolojik icatların, hiç kimsenin kemiyetini tasavvur edemediği, hallerini sınıflandıramadığı ve sonuçlarını

<sup>321</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 122-123.

<sup>322</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 123.

kestiremediği sosyo-ekonomik dönüşümlere yol açtığı kanaatinde. Ona göre sürekli değişen, insanı nereye sürükleyeceği öngörülemeyen bu durumdan, ancak daha önce toplumla kendi aramızda yaptığımız mukavelenin bir benzerini doğayla yapıp ahlakımızı yenileyerek kurtulabiliriz. Bu sözleşmede doğanın varlığına karşı tüm sorumluluğumuzu yükleneyeceğiz. Şu itibarla ki, doğanın varlığı da tıpkı toplumun varlığı gibi kanunî meşruluğa sahip bir konu olacaktır. Bu mesuliyetin ilk görevi korku duygusunu oluşturmaktır; çünkü “sorumlu bir korku” insanı eylemden menetmez; aksine insanı eyleme sevk eder. Zira bu korku daha kötüsünden sakınmak, daha beterini defetmek yönünde bir umut taşır.<sup>323</sup>

Taha Abdurrahman, Jonas’ın bu teorisinin teknobilimsel medeniyetin, dinî ahlakı uzaklaştırma problemini kısmen hallettiğini belirtir. Zira Jones, öngörünün bazı sınırları olduğunu ve doğayla barışmadıkça bu sınırların aşılmasının söz konusu olmadığını tasrih eder. Hatta etik teorisinde ilahî ahlakın iki ilkesine telmihte bulunur. Bunlar, yaratılmış olanı tazim etmek ile yeryüzü ümrünün insana bir emanet olduğu ilkeleridir. Ne var ki, Taha Abdurrahman’a göre, Jonas’ın bu iki ilahî ilkeyi açıkça söylemeyip sonuçlarını tahlil etmemesi ve bu ilke sayesinde açılan uyanış ufuklarını bahse konu etmemesi, onun “sorumluluk” ile “korku” kavramını cılız bir seviyede idrak etmesine sebebiyet vermiştir. Zira doğaya karşı sorumluluk taşımakta muteber olan, sadece istikbalin bilinmezliği olsaydı bu insanoğlunun kendi yükümlülüğünü hissetmesine yetmezdi. Çünkü geleceğin bilinmezliği bize ne bir sevap vadi ne de bir ceza tehdidi verir. Bu sorumluluk duygusunu ve korkusunu verecek olan ancak ahiret inancı olabilir. “*Fakat Jonas, ahiret hayatı için zikredilmesi gerekeni, ısrarla dünya hayatına giydirmiştir.*”<sup>324</sup>

#### 7.4. İletişimsel Etik Teorisi

Bu ahlak kuramının temellerini iki Alman filozof olan Karl Otto Apel ve Jürgen Habermas atmıştır. Teknoloji ve sanayi hakimiyetinin insan hayatına olan olumsuz etkilerini, yakın ve uzak tehlikelerini hareket noktası olarak belirleyen bu teori, “macro-etik” diye adlandırılan bir etiğin ivedilikle tesis edilmesi gerektiğini vurgular. Macro-etik ile kastedilen, farklı kültür ve geleneklere sahip bütün ulusların ortak olduğu

<sup>323</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 124. Ayrıntı için bkz: Hans Jonas, *Le Principe De responsabilité, Une éthique Pour La Civilisation Technologique*. Paris, Les éditions du Cerf, 1991.

<sup>324</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 125.



etiklerdir. Bu ortaklığı sağlamanın yegane yolu ulusların bireyleri arasında süreklilik arz eden ve karşılıklı hakikati arayan bir münazara etkinliği üzerine kurulu bir iletişimin olmasıdır. Çünkü bu iletişim tümel ve apriori kriterler üzerine kurulu olacaktır.<sup>325</sup> Böylece evrensel bir pragmatik teşekkül etmiş olacak ki, hakikat artık insan bilincinin psikolojik niteliği veya zihinden ayrı duran bir gerçekliğin vasfı olmadığı gibi, “bilinçte verili olanlar” ile “deneyle verili hale gelenlerin” ilişkisi süreci de değıldir. Bu girişim bu anlamda postmetafizik bir girişimdir.<sup>326</sup> Söylemsel bir düşünme (diskursif) yöntemi üzerine kurulu bu ahlak, hem iletişim içindeki toplulukların sıradan söylemini, hem de bu toplulukların içinde belli bir grubun kullandığı bilimsel söylemi kapsar; dolayısıyla bu düşünsel yöntem bilimsel yöntemle kayıtlı olmadığı gibi, onu da kapsar.

Taha Abdurrahman’a göre, iletişimsel etik teorisi, her ne kadar teknobilimsel rasyonalitenin ahlakı işgal etme hatasından kaçınmış ve ahlakın kendi iletişim ve diyalogdan müteşekkil olan aslî alanında bağımsız değerlendirme yapmasını sağlamış ise de “iletişim” olgusunu, hem mahiyeti hem de pratiğı gereğı hakkıyla dikkate almamıştır. Şöyle ki, iletişimin mahiyeti bakımından münazara eden iki tarafın bilimsel bir miyar üzerine ittifak etmeleri, ittifak ettikleri hususun sıhhatine delil olamaz. İletişimin pratiğine gelince, artık eski yardımlaşma ve fikir teatisi yapma mekanı olarak bilinen “meclis” kavramının medlulünden çok uzaklaşmıştır. Zira modern dönemde onun yerini ve ismini medya almıştır. Medya, üretim ve ticaret arzularını ve propaganda ve hegemonya evhamlarını, hakikati talep etmeye öncelemiştir. *“O derece ki, onun elinde hak batıla, batıl da hakka dönüşmüştür. İnsanın aklını ve ruhunu, kimyasal savaşın malı ve canı tahrip etmesinden, biyolojik savaşın gıdayı ve nesli bozmasından daha çok ifsat eden bir medya felaketinin nefesiniensemizde hiss ediyor gibiyiz.”*<sup>327</sup>

Binaenaleyh, mevcut iletişimin doğasında ve pratiğinde hakikati barındırmadığı sabit olunca, ahlakı onun üzerine bina etme iddiası da çürümüştür.

### 7.5. Zaaf Teorisi

Bu teoriyi vazedener, Jacques Ellul ve D. Janicaud’tır. Ellul’un düşüncesinde teknik, güç üstüne güç gösteren ve zarar üstüne zarar getiren araçlar toplamı olduğundan, tekniğın şerleri ancak bu araçların bazılarından feragat ettirecek bir ahlakla

<sup>325</sup> Taha Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 126.

<sup>326</sup> Şeyla Benhabib, *Modernizim, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*, (çev. Mehmet Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 21

<sup>327</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Ahlak*, s. 127.

defedilebilir. Bu ahlakî muhalefet, tekniği kullanmaktaki acizlikten değil, bilakis bir bölümünü alırken diğer bir bölümünü de tercihen bırakmaktan ileri gelmelidir. Bu da sonuçlarını ve etkilerini kapsamlı bir şekilde görüp hakkında yakinî bir düşünceye sahip olmadan tekniğin herhangi bir yeni icadını kullanmama iradesi göstermek şeklinde olmalıdır. Dahası, teknik tasarruflardan meydana gelip insanı esir alan kurallara uymayı da terk etmek gerekir. Böylece insanoğlu tekniğin sağladığı güçten feragat ederek yani zayıflığı tercih ederek tekniğe karşı güçlenmiş olacaktır.<sup>328</sup>

Janicaud ise teknik tasarruflardan fayda beklenirken nasıl zarar getirdiğini beyan etmiştir. Ona göre rasyonalizm, imkanlardan oluşan tabakalar ortaya çıkarır. Bu imkan tabakaları esasında insanın elde ettiği güçtür ve bu güç kapsamlı bir rasyonalizasyon etkinliğiyle zirveye ulaşmıştır. Ne var ki, bu kapsamlı aklîleştirme uygulanan yerlerde çok geçmeden zıddına inkılap etmiştir. Hatta ona göre “inkılap kanunu” diye diyalektik bir kanun var demek bile doğrudur. Bu kanun muktezası şöyledir: gücün zirvesine çıkmayı talep eden her rasyonalizasyon zıddına döner; makullük yerine irrasyonalite, fayda yerine zarar meydana getirir. Bu durumda –Janicaud’ın düşüncesine göre- daha fazla teknik ve daha fazla güç isteğinden uzak durulması teknobilimsel medeniyetin afetlerini hafifletir.<sup>329</sup>

Zaaf teorisi, teknobilimsel medeniyetin dinî ahlak yerine yapay bir ahlak kurma durumunu ortadan kaldırmakta başarılı olmuştur. Ellul’un “tekniği biriktirmekten yüz çevirme” ilkesiyle, Janicaud’ın ise aklın zıddına dönüşmesi ilkesiyle bu yapay ahlak iddiasını reddetmeleri, “onları dinî ahlaka açılan bazı değer ve manaların kapılarını çalmaya sevk etmiştir. Ne var ki onlar bu kapının eşiğini aşmaya güç yetirememişlerdir.”<sup>330</sup> Bu yüzden de teorileri cılız kalmıştır. Çünkü örneğin bir dinî ahlak kavramı olan “züht”ün -yani dünyevî şeylerin bir bölümünden yüz çevirmenin, ki o burada tekniğin bir bölümünden yüz çevirmektir- tekniği sınırlayacağı, kontrol altına alacağı; keza tekniğin kazandırdığı ceberut güçten yüz çevirip zayıflığı tercih etmenin tekniği, baştan çıkarıcılığı karşısında insanı daha güçlü kılacağı müsellemler bir husustur; fakat Ellul’ün miras aldığı rasyonalite (araçsal rasyonalite) kanunları, bu yöntemleri yani tekniğin bir bölümünden soyutlanarak onu kontrol altına alma ilkesini ve zayıf kalarak güçlenme ilkesini ne tasvip eder, ne de taşıyabilir. Aklın zıddına dönüşmesi

<sup>328</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., 128.

<sup>329</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 142.

<sup>330</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 128.

hakikatine gelince, Janicaud'nın mantıkî söylemlerinin gerekleri bunu kabul etmez; çünkü bu dönüşüm rasyonel olanın irrasyonele müdahale etmesi sonucu değil, bilakis irrasyonel olanın rasyonel olana müdahalesi sonucu gerçekleşir. Zira bu dönüşüm ya alanı olmayana bir tecavüz şeklinde ya da bir cezalandırılma şeklinde gerçekleşebilir. Bunun insanın dahilindeki bir tecavüz etkinliği olmadığı açıktır; zira eğer öyle olsaydı insanın kontrolünde kalırdı ve dilediğinde rasyonel olan irrasyoneliteye çıkardı, dilemediğinde de çıkmazdı. Oysa bunun öyle olmadığı aşikardır. Öyleyse bu bir cezadır; insanın dahilinin olmadığı bir doğa kanunudur. Bu kanuna göre sınırlarını aşan, talep ve kast ettiğinin aksiyle karşılaşır.<sup>331</sup>

Diğer taraftan Taha Abdurrahman'a göre bu üç ahlakî teori, tekno-bilimsel sistemin kontrol altına alınabilmesi için ahlakî değerlerin acilen ihya edilmesi hususuna dikkat çekmeleri yönünden faydalı olmuşsa da, bahse konu sistemi ahlakî bakımdan ıslah edememiştir. Çünkü bu üç teori de *bir vesilenin hem içerik hem de şekil bakımından gayeye uygun olmasını gerektiren* tenasüp şartını ihlal etmiştir.<sup>332</sup> Çünkü gayeleri modernite ahlakını tecdit etmek olmasına rağmen, onunla aynı temeli, yani geleneksel Yunan ahlakındaki *-bilgi tahsil etmeye yarayan kuvve-i natika manasına gelen-* "taakkul" temelini paylaşıyorlar. Oysa o dönemin Yunan yaşam düşüncesi ve pratiğinde modern dönemde olduğu gibi "evrene egemen olmak" veya "evreni dize getirmek" gibi bir olgu ve hedef yoktu. Bu nedenle taakkul üzerine kurulan bir ahlakın teknobilimsel medeniyetin ifsat ettiği ahlakı ıslah etme gibi bir gücü olamaz.<sup>333</sup> Şu da var ki, modern etikler on yedinci asırdaki ilk zuhurlarından beri doğaya egemen olmaya engel olduğu için dinden neşet eden ahlakla ilişkisini kesmiş ve yerine bilimden çıkarılan bir ahlak ikame etmişti. Yukarıda zikredilen üç ahlak teorisi, her ne kadar bu ilişkiyi kestiğini ilan etmemişse de laik etiklerin yani bu ilişkiyi ilkesel olarak kabul etmeyen kuramlaştırma tarzını almışlardır.<sup>334</sup>

Taha Abdurrahman'ın moderniteye yaptığı ahlakçı eleştiriyi, onun faydalı bir özeti mahiyetindeki bir alıntıyla sonlandırmak yararlı olacaktır.

*"Zihnimize iyice vuzuha kavuştuk ki, (...) Logos medeniyeti olan modern Batı medeniyeti, iki veçhe sahiptir: aklî ve kavli. Keza, iki tarafa sahiptir: epistemolojik ve teknolojik. Bu hem iki vecih, hem iki taraf, insanın artan muhtelif ihtiyaçlarını karşılamayı kastetmişse de onun ahlakiliğine, insanlığını tehdit edecek denli zarar vermektedir. Bu*

<sup>331</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 129.

<sup>332</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 142.

<sup>333</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 130.

<sup>334</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 131.

*medeniyetin aklî veçhi, insanın ahlakî mertebelerde yükselmesinin yollarını keser; kavli veçhi ise ahlakîlik çemberini daraltır, onun hareketini durdurur ve değerini düşürür. Epistemolojik yönü, ahlakî bilimsel faaliyetten çıkarıp manevî hususlardan ayırır; teknik tarafı da onu köleleştirmeye ve tahakkümü altına almaya çalışır. Bunun yanı sıra dinî ahlakın yerine yeni bir etik koymayı çok önemser. Tüm bunların yegane sebebi, mevzu bahis medeniyetin akıl bakımından noksan, söz bakımından zalim, epistemolojik bakımdan krizli, teknik bakımdan da tahakküm edici olmasıdır.*"<sup>335</sup>

İşte Taha Abdurrahman'a göre Batılı modernite uygulamasının genel olarak insanlığı, özel olarak da Müslümanları maruz bıraktığı bu yıkıcı zararları, beşeriyetin doğrudan ahlakî varlığının özüne hanel getiren bu afetleri, ancak modernite ruhunun Müslümanca bir tatbiki ortadan kaldırabilir. Modernite ruhunun İslamî tatbikine yönelik yapılacak kavramsallaştırma ve kuramsallaştırma neticesinde ortaya tek tip değil, elbette ki birden fazla felsefî proje çıkabilir.<sup>336</sup> Zira modernitenin ruhu tıpkı fıkhîteki küllî kaideler gibidir; pratiğe aktarılırken birden fazla uygulama tarzına elverişlilik arz eder. Nitekim aynı medeniyet içinde bile farklı modernite uygulamaları vardır. Batılı düşünsel pragmatik içinde de farklı moderniteler -örneğin İngiliz modernitesi, Alman modernitesi, Fransız modernitesi vs.- söz konusudur. Bu durum tabiatıyla İslamî pragmatik için de geçerlidir.

Ne var ki, modern İslam düşüncesinde özgünlük yerine taklit hakim olduğundan Selefî akım, moderniteyi reddedip geleneği taklide sığınırken Modernist akım da geleneği terk edip modernitenin Batılı tatbiklerini taklide sığınmıştır.<sup>337</sup> Oysa gerekli olan, İslam'a esasında uygun olan modernite ruhunun İslamî pragmatikçe göre uygulama tarzlarını konu alan felsefî projeler üretmektir. Taha Abdurrahman bu boşluğu doldurmak üzere modernite ruhunun İslamî uygulaması için kendi felsefî projesini, başka bir tabirle kendi İslam modernitesi modelini kuramsallaştırmış ve bunu da "İslamî modernite" diye tesmiye etmiştir. İşte, bu tezin üçüncü bölümü, bu felsefî projenin tasvir ve tahlilini konu alacaktır.

<sup>335</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 145.

<sup>336</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 20.

<sup>337</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 20.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TAHA ABDURRAHMAN'IN İSLAMÎ MODERNLİK MODELİ

Taha Abdurrahman'a göre logos medeniyetinin insanı maruz bıraktığı afetler, insanın doğrudan ahlakî varlığının özüne zarar vermektedir ve bu zararları modernitenin kendisi telafi edemez; çünkü onun ahlakî problemler için getirdiği çözümler nicelik bakımından sınırlıdır, nitelik bakımından da ihdas ettiği problemlerin kuvvetinde değildir. Dolayısıyla onun yüzeysel ahlakî derinlerdeki problemleri halledemez. Bu yüzden derinliğin ahlakını talep edip yeni bir medeniyet inşa etmeliyiz. Bu medeniyette sultan, “logos” değil, “ethos” olmalıdır. Onda insanın mahiyeti ve hakikati ne akılla ne de sözle, bilakis ahlak ve amelle belirlenmelidir. Ona göre insanın dünyada salaha, ahirette de felaha ulaşmasını istiyorsak onu “ahlak medeniyetine” hazırlamaktan başka çıkar yolumuz yoktur. Nitekim dünyadaki hakim algı da gerek bireysel hayatın farklı yönlerinde ve gerekse toplumsal hayatın muhtelif meydanlarında tanık olduğu peş peşe dönüşümlerin etkisiyle derin ahlakî bir dönüşüme yönelmiştir. Bu dönüşümlerden kaçınılmaz olarak ahlakî değer, ilke ve ölçütler çıkacağı için hakim sistemin efendilerinin, küresel ticarî sistemde olduğu gibi yeni küresel bir ahlakî sistem vazetmeleri uzak değildir. Ne var ki, buna karşın “İslamî ahlaka” bakışı yenileyecek, onu modern Batılı ahlak felsefelerinin muhkemliğinde felsefî bir temellendirmeye ve sistemliliğe kavuşturacak ve böylece mevcut ahlakî meydan okumalara karşı durmaya ehil kılacak çabalar yok denecek kadar azdır. Bu üzücü durum, Müslümanları kendi merkezlerinde daha da geriletecektir. Oysa İslam ahlakı, Müslümanların dünyanın yakın gelecekte alacağı medeniyette ispat-ı vücud etmeleri ve söyleyecek sözleri olması için kapsadığı değerlerle büyük bir imkan olarak durmaktadır.<sup>338</sup> Zira dünya şer'î/ahlakî zaman olarak İslam'ın zamanı içinde yaşamaktadır. Tarihi ilerlemeci bir anlayışla değil, İslamî bir perspektifle okuduğumuzda görürüz ki, “ (...) *semavî din ve şeriatlar birbirini tamamlar. Her dinin ahlakî bir zamanı vardır ve kendisinden önceki dinin ahlakî*

<sup>338</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, 147.

*zamanından daha üstündür. Çünkü her ahlaki zaman bir önceki dinin ahlakî zamanına yeni faziletler ve sıfatlar ekler. Nasıl bilgisel bir kümülatiflik söz konusuysa, dinî bir teraküm de vardır. Bu dinî terakümün mahiyeti de onun ahlakî, aksiyolojik ve manevi bir birikim olmasıdır. İslam ahlakını değer bakımından en mükemmel ve diğer ahlaklardan daha dinamik kılan da budur.”<sup>339</sup>*

İşte Taha Abdurrahman, büsbütün bu ahlakî perspektiften hareketle “İslam Modernliği” projesini inşa etmiştir. O, kendi “İslam modernitesi” modelini, esasında modernliğin ruhu için belirlediği kriterlerin İslamî pragmatik içinde yani vahiy ahlakının gölgesinde sistemli ve tutarlı bir uygulama şeklini belirlemek suretiyle ortaya koymuştur. Fakat burada hemen belirtmelidir ki, o kendi uygulama modelini üzerine kurduğu “akıl” ve “mantık ilkelerinin” muhtevası ve çerçevesi hususunda tamamen özgün ve kendisine mahsus bir yaklaşım sergilemektedir. Bu nedenle ona göre İslamî modernliğin tatbik modeline değinmeden önce onun kendi modernlik projesini üzerine kurduğu “akıl ve rasyonalite” ile “mantığın temel ilkeleri” hakkındaki özgün tasavvurunu ele almak yararlı olacaktır.

## **I. TAHA ABDURRAHMAN’IN AKIL VE RASYONALİTE TASAVVURU**

Taha Abdurrahman’a göre “akıl” zat değil, eylemdir. Felsefi ifadeyle cevher değil, arazdır. Zira Kur’an-ı Kerim’in nassları okunduğunda oradaki “akıl”ın, Yunanların akıldan anladığı manadan farklı bir manaya geldiği görülür. Yunanlı medlulünde akıl bir zattır, cevherdir; yani insanın içinde mevcut olan müstakil varlıklardan biridir.<sup>340</sup> Hatta Yunan tasavvuruna göre sadece insanda değil, aksine bütün kainatta içkin olan ve olguları tanzim eden bağımsız bir akıl, orijinal tabirle bir “logos” vardır.<sup>341</sup> Akıllı bağımsız bir zat kabul ettikleri için de onu duydudan da, kalpten de tamamen ayırmışlardır.<sup>342</sup> Aklın bu manası, İslam’ın kurucu metinlerinin herhangi birinde bulunmamaktadır. Bu müessis metinlerde yer alan mana, aklın da tıpkı işitmek, görmek, tatmak ve koklamak gibi bir fiil olduğu yönündedir. Akıl, insanın kendi hayatında yaptığı algısal (idrakî) eylemlerden biridir ve Kur’an-ı Kerim’de “fıkıh” ile

<sup>339</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li’l-Fikr*, s.63.

<sup>340</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Amel*, s. 61.

<sup>341</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li’l-Fikr*. S. 41.

<sup>342</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Amel*, s. 67-69.

“ilim” kelimeleriyle birbirilerinin yerlerine kullanılmıştır.<sup>343</sup> Hiçbir Arap lügatçi atmaya, koklamaya veya görmeye zat demediği gibi akla da zat dememiştir. Felsefî tabirle ifade edilecek olursa akıl, İslam’ın kurucu metinlerine göre “cevher”, yani kendi zatıyla kaim, kendi kendisine yeten, başkasına ihtiyaç duymayan bir şey değildir. Çünkü akılı “şeyleştirme” onu donukluğa götürür; oysa açıktır ki, akıl, zatın ve mahiyetinin kaldıramayacağı kadar canlılık, hareketlilik ve güç taşımaktadır.<sup>344</sup> Peki, aklın yani bu mahsus algısal eylemin kaynağı nedir? Kur’an-ı Kerim’in bu soruya cevabı, Taha Abdurrahman’a göre, açık ve tartışmasızdır. Kur’an’a göre akletme eyleminin kaynağı, kalptir.<sup>345</sup> Akıl, kalbin fiillerinden bir fiildir. Kalbe mahsus eylemdir. Nitekim ayeti-kerime “Onların kalpleri vardır, ama onunla akletmezler.” (Hac, 22/46) der. Akıl burada sarîh bir fiildir. İşitmek, aleti kulak olan bir fiil; görmek, aleti göz olan bir fiil olduğu gibi akıl da aracı kalp olan bir eylemdir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de de “akıl”, kırk dokuz ayette sadece fiil olarak geçmiş, hiç isim olarak kullanılmamıştır.<sup>346</sup>

Taha Abdurrahman buradan hareketle, akıl ile çokluk (taaddüt) arasında bir alaka ortaya koyar ve aklın teklik değil, çokluk arz ettiğini söyler. Bu durumu da “tekevsür” diye ifade eder. Şöyle ki, kalp –onu zat veya yeti kabul edelim- tek bir hal üzere kalmaz. Sürekli dönüşüp değişir. Dolayısıyla kalbe mahsus fiil olan akıl da kalp kadar değişkendir. Bu takalluptan ötürü de akılda çokluk meydana gelir. Hal bu olunca, ona göre, bir akıldan değil, akıllardan bahsedilmelidir. Hatta en yüce akıl veya en kamil akıl en çok değişebilen ve dönüşebilen akıldır. Çünkü kalbin üstüne çok haller varit olur, bu hallerin bazısı duyuşal iken, bazısı ruhî (manevi) hallerdir. Tabiatıyla bu muhtelif haller, kalp fiillerine de yansır. Aklî fiillerin sadır olduğu kaynak kalp olduğuna göre, aklî fiil de biraz duygu ve biraz maneviyat taşır. Yani Taha Abdurrahman’ın tasavvurunda aklî fiilde hissî olan ile ruhî olan iç içedir.<sup>347</sup>

Taha Abdurrahman’ın tasavvurunda kalp, aklın yegane kaynağı olunca ve dolayısıyla bilginin de bir kaynağı haline gelince şunu sormak elzem hale gelir: Kalpten sadır olan bu akılsal ve epistemik eylemin doğası nedir? Ona göre bu sorunun cevabı şöyledir: Kulak organının yaptığı işitmek, sesleri almak; göz uzvunun yerine getirdiği görmek de suretleri almak şeklindeyken kalpten sudur eden akletme fiili de ilişkileri

<sup>343</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Amel*, s. 71.

<sup>344</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Amel*, s. 61.

<sup>345</sup> Taha Abdurrahman, *el-Amelu’d-Dinî ve Tecdîdu’l-Akl*, s. 18.

<sup>346</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Amel*, s. 64.

<sup>347</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li’l-Fikr*, s. 42; Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Ahlak*, s. 67.

(bağlantıları) tespit etmek şeklindedir. Kalp, aralarında alakalar kurarak şeyleri birbirine bağlama faaliyetinde bulunur.<sup>348</sup> Buna göre akletmek demek, sahih bağlantılar kurmak demektir. Bu doğrultuda da o akli şöyle tanımlamaktadır: “*Akıl, kalbin şeyler arasındaki mevcut ilişkileri idrak etmesinden ibarettir.*”<sup>349</sup> Şeyler arasındaki bağlantı olasılıkları ise sayılamayacak kadar çoktur. Dolayısıyla bu bağlantıyı tespit eden eylem de aynı çoklukta olmalıdır. Aslında bilim tarihi de bu durumu ispatlamaktadır; zira insanlık tarihinin geçtiği merhalelere göre “aklî” sayılan, çoğu zaman değişmiştir. Öyle ki önceki tarihî aşamada aklî sayılan, bir sonraki aşamada gayr-i aklî sayılabiliştir. Bunun da ötesinde aynı husus, bireysel gelişim için de geçerlidir, bir birey ömrünün belli bir aşamasında akla çok uygun gördüğü bir hususu başka aşamada akla aykırı bulabiliyor. Aklın arz ettiği bu değişkenlik sadece zamansal değil, mekânsal da olabilir. Nitekim aynı şey, bir kültürel mahalde veya epistemik alanda ya da muayyen bir mantık sisteminde aklî sayılırken, başkasında gayr-i aklî sayılabiliyor.<sup>350</sup>

Burada Taha Abdurrahman’a göre, nazar-ı dikkate alınması gereken bir husus vardır. O da, aklın tanımında yer alan bu “bağlantı”ya yönelik Batılı tasavvurun, Müslümanların tasavvurunkinden farklı olduğudur. Şöyle ki, Yunanlar, bu bağlantının bütün kainatı şamil olduğunu ve kainatın nizamının akıl tarafından oluşturulduğunu düşünmekteydiler. Onlara göre akıldan müteşekkil olan bu nizam, birbirine bitişik ilişkilerden meydana gelir ve bütünlüklü, evrensel bir sistemden oluşur. Böylece Yunanlar, bütün kainatı kapsaması ve içinde yer alması bakımından aklın “bağlantısallığını” teslim etmişlerdir. Oysa Batı modernitesinin tasavvurunda akıl, evrensel bir düzen içinde bütün şeyleri birbirine bağlamak değildir, bilakis araçlar ve amaçlar olarak ayrılan şeylerden araç olanlar ile amaç olanları birbirine bağlamaktır. Aklî bağlantı kurmak, modern tasavvurda, her gaye için uygun bir vesile bulmaktır.<sup>351</sup> Bunu da “araçsal akıl” diye tesmiye etmişlerdir. Araçsal rasyonalite, esasında, matlup gaye için münasip vesileyi icat etmeye çalışır; öyle ki önceden gaye olan, belli bir aşamadan sonra vesile haline gelir ve bu durum sürgit böyle devam eder.<sup>352</sup> Nihayet her şey bir araç haline gelir. Taha Abdurrahman bu durumu, şeylere yönelik “küllî

<sup>348</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 63-64.

<sup>349</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 73.

<sup>350</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 73.

<sup>351</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 42.

<sup>352</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 33.



araçsallaştırma” diye adlandırmıştır. Böylelikle, her şey vesile haline gelir ve varılan yerde artık “gaye” diye bir şey kalmaz.<sup>353</sup>

Bilindiği üzere araç, operasyonel işi eda eder ve cevherî sebebin ne olduğuyla ilgilenmez; oysa kurucu İslamî metinlerde, kalbin eylemi olan bağlantı kurma faaliyeti yani akıl, seçkin bir faaliyettir. Bu bağlantı tasavvurunun İslam tefekküründeki şekli ile modern Batının düşüncesindeki şekli arasında biraz benzerlik varsa da bu konuda İslamî tasavvur, Batılı tasavvurdan ayrıdır ve daha üstündür. Çünkü İslamî tasavvurda “akıl bağlantısallığı”, araç ile amaç arasındaki bağlantı olarak değil, esasen araç ile değer arasındaki bağlantı olarak tecelli eder. İslam’da aklî bağlantı kurmak, sebepler (vesileler) ile değerler arasında bağlantı kurmaktır. Nitekim mütekaddim alimler bu gayeleri “makâsıd” diye adlandırmıştır. Bu özellik son derece önemlidir; zira değer, vesileyi maddenin seviyesini aşan bir ufka yükseltir. Vesile, her ne kadar maddesel bir araç olsa da bu irtibat sayesinde ideal bir anlam taşıyan hale gelir. Hatta bu bağlamda, değer o veya bu şekilde vesileye tesiri anlamında “araçların değerlendirilmesi”nden bahsedilebilir. Bundan hareketle denilebilir ki, bu konuda Batılı tasavvur ile İslamî tasavvur arasındaki fark, bir şey ile zıddı arasındaki fark gibidir. Zira Batılı tasavvur, bütün gayelerin asıl mertebelerinden düşüp araçsallaşması noktasına varırken, İslamî tasavvur bütün araçların maddî mertebelerin üstüne çıkıp değerler seviyesine yükselmesiyle sonuçlanır.<sup>354</sup>

Taha Abdurrahman, bu iki tasavvur arasında temel bir ikinci fark daha olduğunu belirtir. O da, modern rasyonalitenin adem-i yakın (kesin bilgi yokluğu) ilkesinden hareket etmesidir. Modern rasyonaliteye sahip bir kimsenin seçtiği gayenin faydalı veya zararlı olmasına ilişkin yakınî bir bilgisi yoktur. Keza seçtiği vesilenin akim olmayıp işlevsel olmasına dair de kati bir ilmi yoktur. Bunun en bariz delili bahse konu rasyonalite tarafından seçilen gaye ve vesilelerin sürekli ve süratli bir şekilde değişip durmasıdır. Oysa imanî aklilik, yakın ilkesi üzerine kuruludur. Öyle ki bir müminin faydalı olduğuna yakın getirdiği gayeyi, işlevsel olduğuna yakinen emin olduğu vesileyi seçmesi gerekir. Burada kuşkusuz “Mümin bu gaye ve vesileleri nerden elde eder? İşlevselliği yakınî olan bu vesilelere ve faydalılığı kati olan gayelere kendi başına ulaşabilir mi?” soruları akla geliyor. Taha Abdurrahman’a göre bu soruların cevabı bizzat dinî etkinlikten gelir; çünkü ilahî vahiy, esasında mümini başkasında olmayan bu

<sup>353</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 43.

<sup>354</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr.*, s. 44-45.

yakin ile donatmak için gelmiştir. Dolayısıyla mümin için faydası yakinî olan gayeleri (maksatları) ve işlevselliği yakinî olan vesileleri belirleyen vahiydir. İmanî aklîliğin üzerine kurulu olduğu yakinin kaynağı, kurucu dinî metinlerdir. Buna binaen denilebilir ki, Taha Abdurrahman'a göre aslî ahlakî değerler, ancak dinî metinlerden istihraç edilebilir.<sup>355</sup>

Taha Abdurrahman –daha öncede işaret edildiği üzere- vesile ile değer arasındaki bu bağlantıdan hareketle üç tür rasyonalite belirlemiş ve Batılı modernitenin tek tip rasyonalite anlayışını tenkit etmiştir. Onun, rasyonalitenin çokluğuna vurgu yapmadığı bir kitabı neredeyse yoktur. O, rasyonalitedeki çokluk anlayışını iki esastan hareketle yapmıştır. Bunlardan biri, şüphe götürmeyen bilimsel verilerdir. Diğeri ise ona özgü olan ‘akıl, zat değil fiildir’ şeklindeki temel aksiyomdur. Bu ısrarının gayesinin İslam düşüncesini başkasının taklitçisi olmaktan kurtarıp kendi rasyonalitesini kuracak duruma getirmek olduğunu beyan etmiştir.<sup>356</sup> Nitekim onun kitapları derinlikli bir mütalaaya tabi tutulduğunda onun rasyonalitedeki çokluğa yaptığı vurgunun kitaptan kitaba artmış olduğu görülür. Örneğin “*Fî Usuli'l-Hivâr ve Tecdidî İlmi'l-Kelâm*” isimli eserinde en az iki rasyonalite olduğu hususu üzerine yoğunlaşmıştır. Bunlardan biri, “*burhanî rasyonalite*”dir. Ona göre bu rasyonalite, laboratuvarlar, fabrikalar, rasathaneler ve akademik müesseslerdeki bilimsel faaliyete hükmeder ve genel olarak bilimsel söylemi disipline eder. Gündelik hayatta ise kullanımı yoktur. Diğeri “argümantatif mantık”tır, ki insanlar arasındaki gündelik ilişki ve iletişimlere hükmeder. Doğal söylem, genelde bununla disipline olur.<sup>357</sup>

Bunun da ötesinde o *burhânî bir felsefenin varlığını* tartışma konusu yapmıştır. Nitekim “*Bir burhânî felsefeden bahsedilebilir mi?*” sorusuna şöyle cevap vermiştir: “*Eğer burhânî felsefeden maksat, mikro bilimlerdeki delillerin ortaya koyduğu mantıkî gerekleri gerçekleştiren deliller toplamı ise böyle bir felsefenin varlığı söz konusu değildir. Aristo, İbn Rüşd, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflar böyle bir felsefenin varlığını kabul etse bile, hakikatte böyle bir felsefe yoktur. Çünkü felsefî dil, asla bilimsel dil değildir; ta ki burhanî yapıdaki kati ve kavi deliller kullandığını söylemek doğru olsun. Felsefenin dili, tabii dildir. Doğal dil de kuşkusuz ki, sadece*

<sup>355</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 44.

<sup>356</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel*, s. 51-52.

<sup>357</sup> Taha Abdurrahman, *Fî Usuli'l-Hivâr ve Tecdidî İlmi'l-Kelâm*, 2. b., ed-Dâru'l-Beydâ, el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, 2000, s. 61-93.

*argümantatif yapıdaki kullanışlı delilleri kullanır. Bundan da şu lazım gelir: Felsefe, sarîh argümantatif bir söylemdir. Yukarıdaki filozofların ve taklitçilerinin iddia ettiği gibi burhanî bir söylem değildir. Delillerin sırlarını bilen herkes, felsefî delili halis argümantatif kılan yönleri açıkça ve kolayca anlayabilir.”<sup>358</sup>*

Taha Abdurrahman, rasyonalitede çokluk tasavvurunu, “*el-Amelu'd-Dinî ve Tecdidî'l-Akl*” sonraki eserinde daha da netleştirmiş ve sistematize etmiştir. Söz konusu kitabında üç rasyonaliteyi birbirinden temyiz etmiştir. Bunlardan birincisi ‘mücerret rasyonalite’dir. Ona göre bu rasyonalitede duyu son derece yoğundur. Bu nedenle de genel olarak insanların ve özellikle felsefecilerin mücerret rasyonalitenin duyudan tamamen yalıtık olduğu yönündeki kanaatlerinin aksine o sözü geçen kitabında doğru olanın, mücerret rasyonalitenin yalnızca duyunun içeriklerinden arındığını, ama duysal formlara eşlik eden form ve şekilleri olduğu gibi içinde barındırdığını ileri sürmüştür. Ona göre rasyonalite, duysal asla sahip yapılardan müteşekkildir. Buna burhanî rasyonalitenin tümü, argümantatif rasyonalitenin de bir bölümü girer. Belirlediği ikinci rasyonaliteyi “müsedded rasyonalite” diye adlandırmıştır. Bu rasyonalite; pratik eylemlere, özellikle de gerçekleştirilmeye çalışılan maksatların faydalılığına dair yakın hasıl eden eylemlere girmekle doğar. Argümantatif rasyonalitenin diğer bölümü de buna girer. Tayin ettiği üçüncü rasyonalite ise “müeyyet rasyonalite”dir. Bu rasyonalite de amelî uygulamaya iyice girmekle ortaya çıkar. Özellikle edinilen maksatların/değerlerin faydalı olduğunu yakinî bir şekilde elde ettirmesinin yanı sıra vesilelerin de işlevsel olduğunu katıyetle ortaya koyar.<sup>359</sup>

Bir sonraki aşamada Taha Abdurrahman’ın rasyonalitenin çokluğu yönündeki düşüncesi, zihninde netleşme bakımından adeta zirve yaptığı görülmektedir. Nitekim “*el-Lisân ve'l-Mizân*” isimli kitabında rasyonalitenin çokluğunu ifade etmek için “*et-tekevsürü'l-aklî*” (aklın çoğalması) diye yeni bir terim vazetmiştir.<sup>360</sup> Bu kavramla algısal filler içinde aklî fiilden daha çok değişip dönüşenin olmadığını kastetmektedir. Ona göre aklî eylem, beşerî tarihin merhalelerine göre çokluk arz ettiği gibi -zira bu merhalelerin birinde aklî olan, arkasından gelen başka bir merhalede gayri aklî ya da bunun tam aksi olabiliyor- birey içinde farklı hayat dönemlerinde çokluk arz eder.

<sup>358</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel*, s. 52-53.

<sup>359</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 53.

<sup>360</sup> Taha Abdurrahman, *el-Lisân ve'l-Mizân*, s. 21-30.

Bireyin hayatının belli bir döneminde aklı olan, başka döneminde gayri akli olabiliyor veya tam tersi gerçekleşebiliyor. Onun tasavvuruna göre aklın çoğalma durumu, sadece zamansal değişimle de sınırlı kalmaz, aksine mekânsal değişime de uğrar. Nitekim “ (...) aynı şey, belli bir epistemolojik alanda veya mantıkî sistemde aklı iken, başkasında aklı olmayabiliyor. Hatta bir cihetten aklı iken, diğer cihetten gayri akli olabiliyor. Şu an yakinen inanıyorum ki, rasyonaliteler sayılamayacak kadar çoktur. Onu saymaya kalkanın durumu, tüm zaman ve mekanlarda insan eylemlerini saymaya kalkan kimsenin durumu gibidir. Tek bir rasyonalite olduğunu söyleyene gelince, onun durumu da tüm insanların eylemlerini tek bir eylem gibi yapmaya çalışan gibidir. Bu da son derece dar bir bakış açısıdır”.<sup>361</sup>

Taha Abdurrahman’ın “akıl ve rasyonalite” tasavvurunu gereğince anlamak üzere onun aklın sınırlarına ilişkin düşüncesini ve kavramlaştırıp birbirinden temyiz ettiği üç rasyonalite türünü daha ayrıntılı ele almak, aynı zamanda onun modernlik düşüncesini anlamak için gerekli önsel zihnî hazırlığa katkıda bulunacaktır.

## 1. AKLIN SINIRLARI VE BU SINIRLARIN MATEMATİKSELLİĞİ

Taha Abdurrahman’a göre aklın sınırları meselesi, artık felsefi bir mesele sayılmamaktadır; bilakis birinci dereceden bir matematik meselesi haline gelmiş durumdadır. Malum olduğu üzere, Kurt Gödel gibi meşhur matematikçilerin teorileri, aklın sınırlarını delilleriyle ispatlamıştır. Şöyle ki, akıl her şeyi kuşatamaz; çünkü aklın kendisi de bu “her şeyin” bir cüzüdür. Cüz, küllü nasıl kuşatsın? Keza, akıl kendisi üzerine delil getiremez; zira kendi zatını delillendirmesi için kendisinin üstünde daha güçlü vesilelere sahip başka bir akla ihtiyacı vardır. Bu başka akli delillendirmek için de onun üstünde bulunan bir akla gereksinim vardır. Bu durum bitmeyen bir teselsül içinde böylece sürer gider ve eğer aklın rütbesindeki vesilelerle onu temellendirmeye kalkarsak kısır döngüye düşeriz.<sup>362</sup> Demek ki, aklın aşamadığı sınırları vardır ve bu husus matematiksel olarak temellendirilmiştir. Ne var ki, bu temellendirmeler uzun ve son derece komplekstir, matematikçilerin dışındaki kimselerin idrakine kolayca erebildiği şeyler değildir. Filhakika, mütekaddim İslam uleması da aklın sınırları meselesi hakkında konuşmuştur. Fakat başka bir dille konuşmuştur. Onlar ya itikadî ve fikhî bir dille bu meseleyi ele almışlardır –ki itikadî ve fikhî itibara göre akıl, gayb aleminin

<sup>361</sup> Taha Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>362</sup> Taha Abdurrahman, *el-Amelu'd-Dini ve Tecdidu'l-Akl*, s. 42.

bilgisine ulaşamaz- ya da manevi ve sufi bir dille almışlardır, ki bu itibarla da aklın ulaşım aşamayacağı belli merhaleler vardır. Yahut da bu konuda fizik ve tabiat diliyle konuşmuşlardır, ki bu itibarla da akıl sadece fenomenler alemi düşünemiyor ve onun zahir alemin dışındaki alemleri düşünmeye kudreti yoktur. Çünkü mevzubahis alemler aklın düşünüş sınırlarının haricinde kalır. Malum olduğu üzere bu son tavır, aynı zamanda Alman filozof Immanuel Kant'ın da tavrıdır. Nitekim tabii bilimlerin ilerlemesiyle bu hüküm iyice rüşuh sağlamıştır. Böylece, aklın sınırları sorunsal artık sadece fikhî, felsefî veya tasavvufî bir mesele değildir; aksine reddi mümkün olmayan veya hataya ihtimali bulunmayan sabit bilimsel ve matematiksel bir mesele haline gelmiştir.<sup>363</sup>

Durum bu olunca, Taha Abdurrahman'a göre, bilim adamının icraî kaygı ve gayelerle kurduğu rasyonalite dar bir rasyonalitedir ve hayatı bütün boyutlarıyla kuşatması söz konusu değildir. Dolayısıyla hayatın kabul ettiği bir rasyonalite vardır ve o da burhanî rasyonalite değildir.

## 2. BURHANIN AKLI İLE HAYATIN AKLI

Matematik, yerleşmiş kanun ve kaideleri olan bilimsel burhanın yollarından biridir. Burhan akli, sınaî bir akıldır, bilim adamının bazı meseleleri ispata vusul için ürettiği, yaptığı, kurduğu sınaî bir mekanizmadan ibarettir. Onun hariçte bir varlığı yoktur. Çünkü o, salt şekiller, formlar ve ilişkilerden meydana gelir. Oysa “yaşamın akli” başka bir akıldır. Zira sosyal hayattaki akıl, öyle bir rasyonaliteden ibarettir ki, onda içerikler daima şekilleri ile iç içe olduğu gibi bağlantılarını sağlayan ilişkilerle de iç içedir. O derece ki, onda mazmun ile ilişkiyi tefrik etmek olanaksızlaşır. Bazen içerik, ilişkiye ve forma galip kılınarak delilin sahil olup olmadığı hususunda forma ve bağıntıya değil, doğrudan mazmuna başvurulur.

Hasıl-1 kelam, Taha Abdurrahman'ın düşüncesinde “*Hayatın rasyonalitesi, burhanî bir rasyonalite değildir. Biz gündelik tasarruflarımızda yalnızca argümantatif (hicâcî) bir rasyonalite ile muamelede bulunuruz.*”<sup>364</sup> Nitekim İslam medeniyeti de bu istikamette münazara yoluyla kendisine özgü olan ve “düşünsel diyalog rasyonalitesi” diye adlandırabileceğimiz bir rasyonalite inşa etmiştir.<sup>365</sup>

<sup>363</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 23.

<sup>364</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 24.

<sup>365</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 28.

### 3. TAHA ABDURRAHMAN'IN BELİRLEDİĞİ ÜÇ RASYONALİTE MERTEBESİ

Taha Abdurrahman'ın felsefî projelerindeki önemli tecditlerden ve modernite anlayışının ana temellerinden biri de onun “rasyonalite”ye bakışı yenilemesidir. Ona göre günümüzde İslam felsefesinin akıl ve rasyonalite kavramlarını tecdit etmesi, gerek sahih ve sürdürülebilir bir İslamî uyanış için ve gerekse İslam düşüncesini yenilemek için ihmal kabul etmez bir görevdir.<sup>366</sup> Nitekim kendisi de “aklılık” olgusunu Yunan etkilerinden (Aristo'nun akıl tanımından) ve modern felsefenin belirleyiciliğinden (Descartes'ın akıl tarifinden) arındırarak salt İslamî tedavül içinde belirlemeye çalışmıştır. Bu belirleme faaliyetini, araç (vesile) ile değer arasındaki bağlantıdan hareketle yapmış ve bunun neticesinde biri salt teorik, diğer ikisi amelî (pratik) olmak üzere üç tür rasyonalite tespit etmiştir. Bu rasyonalitelerin en düşüğü salt nazarî olan “mücerret rasyonalitedir”; mertebe bakımından onun üstünde “müsedded rasyonalite” yer alır ve en üstte de Taha Abdurrahman'ın İslam düşüncesi için ideal kabul ettiği “müeyyet rasyonalite” vardır.

#### 3.1. Mücerret Rasyonalite

Daha baştan belirtmelidir ki, bu adlandırmada Taha Abdurrahman'ın “mücerret” kelimesinden kastettiği mana, duyulurlardan (mahsusâtan) soyutlanmış olan değil, bilakis eylem etkinliğinden, özel olarak da dinî amelden soyutlanmış olandır.<sup>367</sup> Yani “ahlakilikten” tecrit edilen ve rasyonel olgu ile ahlakı birbirinden tamamen ayıran rasyonalitedir.<sup>368</sup> Bu yüzden Taha Abdurrahman'ın vazettiği “mücerret rasyonalite” kavramının, felsefedeki “teorik akıl” kavramıyla bir irtibatı veya yakınlığı yoktur.<sup>369</sup> Kaldı ki mücerret rasyonalitenin salt akıl üzerine kurulu olduğu ve duyulurlarla (mahsusâtla) hiçbir irtibatı olmayan mutlak ve küllî manalar ürettiği iddiası da, ona göre, doğru değildir. Zira gayri maddi diye bilinen formel bilimler ile maddi ampirik

<sup>366</sup> Taha Abdurrahman, *el-'Amelu'd-Dînî ve Tecdidu'l-'Akl*, 2. b., Rabat-Fas, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1997, s. 9.

<sup>367</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-'Amel: Bahsun ani'l-'Usul el-Ameliyye fi'l-Fikri ve'l-İlim*, Beyrut-Lübnan, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 2012, s. 78; Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*. S. 45.

<sup>368</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 15.

<sup>369</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-'Amel*, s.93.

bilimler arasında bir tekamül ilişkisi vardır. Şöyle ki, formel bilimler maddî bilimlerin sonuçlarını kullanır ve bu bilimlerin ihtiva ettiği bilimsel teorileri formüle eder. Bu tekamülün kaynaklandığı husus, mücerret aklın kurup düzenlediği kanunların doğasında saklıdır. Çünkü şeyleri idrak etmekte bu kanunları vesile edinmek, algılananlara maddesel bir yön kazandıran şu üç faaliyet üzerine kurludur: olgusal kılmak, zamansal ve mekânsal bir niteliğe bürümek ve araçlar edinmek.<sup>370</sup> İşte, bu anlamdaki rasyonalitenin ne seçilen gayeler hususunda, ne de belirlenen vesilelerin işlevselliğine yönelik bir yakinî vardır. Modern rasyonalite, bahse konu düşünüre göre, tam olarak budur. Hiçbir hususta yakîni yoktur ve tamamen icraiyye (operasyonelizm) ilkesi ile hareket eder.

Modernitenin rasyonalite anlayışında akıl (nazar) ile eylemin (amel) birbirinden ayrılığı ve bağımsızlığı, bu tezin konusu düşünüre göre, esasında Yunan medeniyetinin etkisi ile ortaya çıkmıştır.<sup>371</sup> Çünkü Yunanlar amelî hayat ile ilmî hayatın arasına fark koyarak düşünce hayatını, amelî hayattan birkaç derece üstün sayarlardı; oysa İslam medeniyetinde ilim ile amel birbirini müstelzimidir, biri olmadan diğeri makbul değildir. Hatta amel, İslamî pragmatikte aklın temel asıllarından biridir.<sup>372</sup> Nitekim akıl, Müslümanların cumhuruна göre, sağlam bir amelin eşlik ettiği ilim tahsiline alamet sayılır. Bu amel ister ibadet, ister davranış, isterse tecrübe olsun. Bu hususta Fârâbî şöyle der: “Müslümanların cumhuru, akıllı (âkil) kelimesi ile faziletli olan ve seçilmesi gereken hayır ile kaçınılması gereken şerri tespit etmekte sağlam bir muhakemeye sahip kimseyi kastederler. Kafası şerre iyi çalışana bu ismi vermezler; bilakis ona ‘dahiye’ sözcüğünü kullanırlar.”<sup>373</sup> Keza Gazzâlî, aklın manalarını sayarken ısrarla onun amelle olan ilişkisine vurgu yapmıştır. Zira şöyle demiştir: “Akıl, ilim ile ameli cem eden kimse için kullanılır; müfsit bir kimse son derece zeki de olsa ona ‘akıllı’ denmez.”<sup>374</sup>

Taha Abdurrahman’ın tecritle nitelediği bu “rasyonalite”, ona göre risalete (peygamberin vahiy getirmesine) inanma ilkesine aykırıdır. Çünkü mezkur rasyonalite, şeyler hakkında hüküm verirken akıldan başka otorite edinilmemesini gerektirir. Oysa bir Müslüman için şeyler hakkında hüküm vermede akla mukabil olan yegane otorite,

<sup>370</sup> Taha Abdurrahman, *el-‘Amelu’ d-Dinî ve Tecdidu’l-‘Akl*, s. 46-47.

<sup>371</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Amel*, s. 14-15 ve 78.

<sup>372</sup> Cemâluddîn ebû-l-Ferac İbnu’l-Cevzî, *Zemmu’l-Hevâ*, Beyrut, Daru’l-Küttâbi’l-Arabî, 2004, s. 12-11.

<sup>373</sup> Fârâbî, *Risaletun fi’l-Akl*, s. 33.

<sup>374</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min İlmi’l-Üsul*, s. 33; Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Amel*, s. 58.

vahiydir. Şu da var ki, modern rasyonalizmin bir gereği de Taha Abdurrahman'ın “dünyevilik” diye adlandırdığı laiklik ilkesidir. Bu ilkedeki hanel, onda tüm ilgi ve alakanın sadece dünyayla sınırlandırılmasında ortaya çıkar; çünkü bu ilke muktezasınca dünya, modern insanın tüm ilgisini kendisine çekmeli, ahiret ise ilgi ve alaka alanından tart edilmelidir. Oysa Müslüman için dünyaya ilgi, ahirete olan ihtimamın aracıdır. Hatta o, dünyaya sırf ahiretine hizmet ettiği için önem vermelidir. Bu nokta, T. Abdurrahman'a göre, çoğu kimsenin dikkatinden kaçan bir durumdur. İnsanın ahirete önem vermesi dünyaya ihtimam vermekten kaçınması demek değil; bilakis onun ahirete önem vermesi, dünyaya dönmesine ve ilgi duymasına vesiledir.<sup>375</sup>

Batının davet ettiği mücerret rasyonalite, bahse konu düşünürün tespitiyle, değerleri inkar etmeye sevk ederken Müslümanların pratiğinin hususiyeti ise onları *akıl kavramını genişletmeye* davet etmektedir. Bu da rasyonalitenin sağladığı operasyonel (icraî) araçları alıp belli değerlerle kayıtlı hale getirmekle ve bu icraî mekanizmaları Müslümanlara mahsus koşullar ile donatmakla gerçekleşir.<sup>376</sup> Taha Abdurrahman mücerret rasyonalitenin bahsedilen zararlarından kaçınabilmek için akıl ile amelin, dolayısıyla ahlakın yeniden cem olduğu ve İslamî pragmatığe uygun olan iki amelî rasyonalite belirler ve bunlardan düşük kabul ettiğini “müsedded (doğrultulan) rasyonalite”, ideal kabul ettiğini de “müeyyet (desteklenen) rasyonalite” diye adlandırır.

### 3.2. Müsedded Rasyonalite

Taha Abdurrahman'a göre İslamî pratiğeye bakan her insaf sahibi, onun genel bir insanî ilke takip ettiğini görür. Bu ilke “*İnsan, yaratılışı ve ahlakıyla tecezzi kabul etmez bir bütündür*” şeklindedir. İslam'a göre insan, yaratılışı bakımından kendisinde kuvvetin de, zaafın da göstergelerini taşır. O bir akla sahip olduğu gibi bir duygulanım durumuna da sahiptir ve onda bedenın değerleri ile ruhın değerleri beraber yer alır. Nitekim İslam da onu bu bütünlüğü içinde ele alıp hükümlerini buna göre teşri' etmiştir. İnsanın ahlak bakımından tekamülü ise onun, her fiilinde kemali talep etmesi, bir mertebeye ulaşır ulaşmaz onun üstündekini istemesi ve bu minval üzere kamilden ekmele, hasenden ahsene yol almaya çabalaması cihetinde tecelli eder. Kemal yolundaki bu seyir de

<sup>375</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 99.

<sup>376</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 92.



manevi tezkiye ile olur. Bu tezkiye ise ancak Allah'ın temizleyen ve kurbiyete erdiren şeriatının hükümlerine tabi olmakla gerçekleşir.<sup>377</sup>

İslamî pratiği tanzim eden bu ilke dikkate alındığında, bahse konu düşünürün göre, bu pratiğin, mücerret aklın engellerinden hangi yolla kurtulduğu da görülür. Bu yol, İslam pratiğinin mücerret akli kusur ve noksanlıklarından arındırıp eksiklerini tamamlaması yönündeki etkinliğidir<sup>378</sup>. Bu ikmal ve tekmil faaliyeti, mümini “amel etme” gücüyle donatmakla ve onun teorik aklını, müşahhas amel üzerine kurmakla gerçekleşir. Böylelikle amel sayesinde mücerret aklın ufku o kadar açılmaya, genişlemeye ve derinleşmeye başlar ki, “*amel etmekle akli faaliyetler bir bakıma aşılanmış ve verimli hale gelmiş olur. (...)*”<sup>379</sup>

Burada şu hususu belirtmekte fayda vardır: Bu ikmal ve tekmil etkinliğinin mahiyeti, bilim pratiğinin son zamanlarda sarf ettiği bu yöndeki çabasının mahiyetiyle aynı değildir. Zira bilim, mücerret aklın kötü etkilerini delillendirip onları ortadan kaldırmak için teorik yollar açıklayarak bunu başarmaya çalışmaktadır.<sup>380</sup> Ne ki Taha Abdurrahman, bilimin bu çabasının akim ve beyhude bir faaliyet olduğu düşüncesindedir. Çünkü bilim sahip olduğu rölativite hali üzere kaldığı müddetçe, aletin otoritesi altında ve teorilerin anarşisi içinde olduğu sürece bu tür bir tashih faaliyetini başarıyla gerçekleştirmesi imkansız değilse bile son derece zayıftır. Nitekim bu yönde şimdiye kadar sarf ettiği çabalar da akamete uğramıştır. Bu durum modernitenin bunu gerçekleştirmek için seçtiği yanlış metottan ileri gelir. Şöyle ki, “*bilimin bu yöndeki girişimlerinin tökezlemesi veya başarısız olmasının sırrı, bilim erbabının mücerret aklın kayıtlarından, aynı kayıtlara düşen bir yolla çıkmayı talep etmeleridir. Onlar bu etkinliğe mücerret aklın yoluyla tevessül etmişlerdir; oysa girişimlerinin bu teorik vesileden kurtulması gerekirdi. (...) Bu yüzden kısır bir döngüye ve sonsuza uzanan teselsüle düşmüşlerdir.*”<sup>381</sup>

İşte bu amelî tasavvurdan hareket eden Taha Abdurrahman “müsedded rasyonalite”yi “*O fiil ki, sahibi onunla bir menfaati celp etmeyi veya bir zararı bertaraf*

<sup>377</sup> Taha Abdurrahman, *el-‘Amelu’ d-Dinî ve Tecdidu’l-‘Akl*, s. 52.

<sup>378</sup> Taha Abdurrahman’ın “müsedded akıl” isimlendirmesinde hangi dilsel mülâhazaları ve şer’î/örfi kullanım şeklini dikkate aldığı hususundaki ayrıntı için bkz. Taha Abdurrahman, *el-‘Amelu’ d-Dinî ve Tecdidu’l-‘Akl*, s. 67- 68.

<sup>379</sup> Taha Abdurrahman, *el-‘Amelu’ d-Dinî ve Tecdidu’l-‘Akl*, s. 53.

<sup>380</sup> Philipp Frank, *Felsefetu’l-İlm: es-Siletu Beyne’l-İlm ve’l-Felsefe*, İngilizceden Arapçaya çev: Ali Nasıf, Beyrut, el-Müessesetu’l-Arabiyye li’l-Fikr ve’s-Sekâfe, 1983, s. 5-6.

<sup>381</sup> Taha Abdurrahman, *el-‘Amelu’ d-Dinî ve Tecdidu’l-‘Akl*, s. 51.

*etmeyi amaçlar ve bu amacı gerçekleştirmek için de şeriatın farz kıldığı amelleri eda etmeyi vesile edinir.*"<sup>382</sup> diye tanımlar.

Müsedded aklın gerektirdiği fiil, ona göre, herhangi bir fiil değil, bilakis şu üç vasfa sahip fiildir: Şeriata uygunluk, fayda celp etmek ve teoriyi aşır pratiğe geçmek. Çünkü şeriata uymayan amel, akli doğrultucu bir amel olamaz. Zira böyle bir eylemin teorik yapısı ne denli güçlü olursa olsun, "adem-i yakîn" vasfından dolayı iyilik yapmak isterken kötülüğe sebep olması muhtemeldir. Nitekim Batılı modern insan, asırlardır "aklı birleştirmeye", "kainatı aklileştirmeye", "aleti kontrol altına almaya" ve "bilimi tanzim etmeye" yönelmiş olmasına rağmen, bu yönelimin şeriatta tecelli eden ilahî iradeye uygun olup olmadığını umursamadığı için gerçekleştirdiği eylemler kötülüklerle sonuçlanmış ve insanlığa getireceğini vadettiği değerlerin zıddını ifraz etmiştir. Akli birleştirmeyi hedeflerken çoklu hale getirmiş, aklileştirmenin yerine irrasyonel bir yönelime sebep olmuş; aleti değil, insanı itaati altına almış ve bilimi tanzim etme yerine dağınıklaştırmıştır. Şeriata uygunluğu ilke edinmeyen bir yönelim, eğer insanoğluna çok yakın olan maddî meselelerde bu kadar tökezliyorsa o zaman kendisine uzak olan geleceğe ve gayba ait hususlarda çok daha beter olacaktır.<sup>383</sup>

Keza Taha Abdurrahman'a göre, şer'î amelin getirdiği faydalar, gayr-i şer'î eylemlerin getirdiği faydalardan farklıdır. Şöyle ki, gayr-i şer'î eylemin yararı sırf maddî, sathi ve bireysel olmanın ötesine geçemez; oysa şer'î maslahatlar, bazı yüce değerlerle kayıtlıdır ki, bu değerler onu maddî olanın dar ufkunun üstüne çıkarır ve sadece bu dünyayı itibara alma yüzeyselliğinden kurtarır. Böylece şer'î amel, insana elde etmeye çabaladığı faydalarda sadece kendi arzu ve isteklerini merkeze almasını ihtiyarî olarak terk ettirir.<sup>384</sup> Şer'î ameli icap ettiren ilkeleri teoride bırakmayıp pratiğe aktarmak vasfı ise, bahse konu düşünürü göre, dini yaşanan ve gözlemlenen bir gerçeklik haline getirir ki, bu durum insanın sahip olduğu ilmi yüceltir. Zira "*her ilmin değeri, amele taalluk ettiği kadardır.*"<sup>385</sup> Bunun yanı sıra insanın algı güçlerini genişletir; çünkü kulu donuk alışkanlıklardan ve fasit itakatlardan kurtaran ibadetler, onun basiretinin önünde alabildiğine derinlikli ve engin birçok ince meselenin idrakine ufuklar açar. Böylece onun düşüncüsü daha muhkem ve daha nüfuz edici hale gelir.

<sup>382</sup> Taha Abdurrahman, *el-'Amelu'd-Dinî ve Tecdidu'l-'Akl*, s. 58.

<sup>383</sup> Taha Abdurrahman, *el-'Amelu'd-Dinî ve Tecdidu'l-'Akl*, s. 59.

<sup>384</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 60-61.

<sup>385</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 62.

İbadetin diğerk bir faydası da insanı inhiraftan koruması ve sürekli olarak onun istikametini düzeltmesidir.<sup>386</sup>

Bütün bu açıklamalara binaen denilebilir ki, müsedded rasyonalite, mücerret (araçsal) rasyonalitenin adem-i yakîn ilkesinin aksine, şeriattan aldığı için faydası kati olan değerleri (fikhî tabirle mekâsıdı) bilmeye ermiş bir aklî faaliyete sahiptir. Daha açık bir ifadeyle müsedded akla sahip kimse, şer'î amelleri yapmaya ve bunun sayesinde salih ameli, salih olmayandan ayırt etmeye başlamış kimsedir.<sup>387</sup> Diğerk taraftan müsedded rasyonalite, aslında içinde mücerret rasyonaliteyi de barındırır; zira onun salt teorik yaklaşımına, amelî yakınlaşmayı da ekler. Bundan müsedded rasyonalitenin sadece iki hususu cem etmekten ibaret olduğu anlaşılmalıdır; bilakis o, esasında teoriyi amelin kaideleri gereğince icra etmektir. Dolayısıyla ondaki düşünce ve bakış, seviye bakımından mücerret akıldaki düşünce ve bakıştan üstündür. Çünkü mücerret akli amelle aşılama sayesinde, hem daha önce mugeyyabâttan saydığı bazı manalara muttali olabilme gücü kazanır hem de üsluunu yenileyip zenginleştirir.<sup>388</sup>

Ne var ki buna rağmen, Taha Abdurrahman'a göre, müsedded rasyonalite ideal rasyonalite değildir; çünkü bu değerler her ne kadar vahiyden alındığı için sabit ve genel olsa da onlara ulaşabilmek ve onları gerçekleştirebilmek için edinilen vesileler değişken ve özeldir. Bu durumda, yani *"maksatlar genel, vesileler özel olunca; faydalı maksadı idrak etmek, elverişli/işlevsel aracı idrak etmeyi istilzam etmez; çünkü daha genel olanı idrak etmek, daha özel olanı idrak etmeyi müstelzim değildir."*<sup>389</sup> Bu yüzden, ona göre, değerlerin faydalı olması tek başına yetmez, onlara götürecekt vesilelerin de elverişli/işlevsel olduğuna dair bir katiyet elde etmek gerekir. Zira edinilen vesilelere dair bu tür bir katiyete sahip olunmadığında ortaya istikametten saptırıcı iki durum çıkar:

Bu durumlardan biri, gösteriş afetidir. Bu afet, yapılan amelin pratiği ile o amelle ulaşılmak istenilen maksat/değer arasına ayrılık girince ortaya çıkan bir vasıftır. Bu vasfın neticesinde Allah'a yakınlaşmak maksadıyla yapılan fiiller ya tamamen insana yakınlaşmak için yapılır ya da o fillerde insanlar veya nefis Allah'a ortak kılınır.

<sup>386</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 67.

<sup>387</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Amel*, s. 93.

<sup>388</sup> Taha Abdurrahman, *el-'Amel ed-Dinî ve Tecdidu'l-Akl*, s. 68.

<sup>389</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 71.

İstikametten saptırıcı ikinci durum da taklit afetidir.<sup>390</sup> Taha Abdurrahman bu bağlamdaki taklidi “Şer’î amelleri kimsenin gelişigüzel veya örfe uyararak ya da faydasını ispatlayan pratik bir delil edinmeksizin başkasının sözüyle amel etmesidir”<sup>391</sup> diye izah eder.

Hem müsedded rasyonalitenin bu olumsuzluklarından kurtulmak, hem de İslam düşüncesini gerek ruh, gerekse metot bakımından tecdit edebilmek için, Taha Abdurrahman’a göre, Müslümanlar müeyyed rasyonalite seviyesine çıkmaya çalışmalıdır.

### 3.3. Müeyyed Rasyonalite

Taha Abdurrahman müeyyed rasyonaliteyi “*mükellefîn şer’î amellerin mertebelerinde yükselerek aracılığıyla şeylerin zatlarını bilmeyi talep ettiği fiil*”<sup>392</sup> şeklinde tanımlar. Bu tanımın en önemli yeri, “şeylerin zatlarını bilmeyi talep etmek” şeklindeki kayıttır. Çünkü Taha Abdurrahman’ın “akıl teorisinde” mücerret akıl, şeylerin zahirî niteliklerini, müsedded akıl ise bu şeylerin haricî fiillerini (amellerini) bilmek isterken, müeyyed akıl bu iki hususa ek olarak şeylerin içsel sıfatlarını ve dâhilî fiillerini de bilmek ister. Başka bir ifadeyle şeylerin zatlarını yani kimliğini bilmeyi talep eder.<sup>393</sup> Burada hemen belirtmelidir ki Taha Abdurrahman, bu tanımda kullandığı “zat” kavramından “tasavvur edilen bir zat” manasını kastetmemektedir. Çünkü böyle bir zatın mahiyeti, teorik aklın soyutlamasına giren bir öbek dışsal niteliklerden ibarettir. Aksine onun kastettiği zat, varlıkta müşahhas olan ve idrak edilebilmesi için düşünce ve amelin yanı sıra deneyimlemeye -Taha Abdurrahman’ın tercih ettiği tabirle- *canlı amelî bir nazara* da ihtiyaç duyulan zattır. Taha Abdurrahman, kendi rasyonalite nazariyesi uyarınca “zat” kelimesine yüklediği bu anlamın okura çok soyut geleceğini fark etmiş olmalı ki, onu gündelik iletişim dilinden aldığı somut bir örnekle daha anlaşılır kılmak gayesiyle şöyle der:<sup>394</sup>

*“Bir kimsenin ‘filanın şöyle olduğunu biliyorum; çünkü onun hakkında bu bana ulaştı’ şeklindeki sözünden, onun bu bilgisinin zahiri niteliklere ilişkin nazari bir bilgi*

<sup>390</sup> Bu konuya dair ayrıntılı açıklamalar için bkz. Taha Abdurrahman, *el-‘Amel ed-Dinî ve Tecdidu’l-Akl*, s. 79-89.

<sup>391</sup> Taha Abdurrahman, *el-‘Amel ed-Dinî ve Tecdidu’l-Akl*, s. 83.

<sup>392</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 121.

<sup>393</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 121.

<sup>394</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 122.

*olduğu anlaşılır. Bu kimse eğer 'filanla oturup kalkıyorum; çünkü şu hususta ondan yararlanıyorum' derse, onun bu bilgisi, faydayı celp edip zarardan kaçınmak hususunda dışsal fiillere yönelik amelî bir bilgidir. Ama eğer bu kişi 'filanı seviyorum; çünkü o da beni seviyor' derse, onun bu bilgisi, zahir nitelikler ve haricî fiiller ile beraber birtakım içsel vasıflar ve dâhilî fiillere dayanan canlı bir bilgidir.”*

Binaenaleyh, müeyyet rasyonalitenin temel aldığı aklın sahibi, farzları ekmele bir şekilde eda etmenin yanı sıra nafileleri de yaparak şer’î amelin en derinliklerine nüfuz eder. O derece ki, bu mükellefin zahiriyle beraber batını da şer’î amele bürünür. Bunun neticesinde de onun organlarının ameli, kalbinin amellerine mutabık hale gelir. O, bununla yalnızca Yüce Allah’a daha çok kurbiyet elde etmeyi amaçlar.<sup>395</sup> Burada belirtmek gerekir ki, Taha Abdurrahman’ın belirlediği bu üç rasyonalite türü arasındaki ilişki hiyerarşiktir. Şöyle ki; bir kimse, mücerret (teorik) aklı dini amelle enginleştirip zenginleştirince müsedded akıl seviyesine çıkar; fakat bu durum ona sadece maksatlarının/değerlerinin yakınî bilgisini verir. Bu maksatlara ulaşmak için edindiği vesilelerin işlevsel olması hususunda yakın elde etmesi için ise belli şartlara riayet ederek daha fazla amel etmesi, yani müeyyed akıl seviyesine yükselmesi gerekir. Vesileleri, faydalı maksatlara hakikî manada ulaştıran bu şartlar aşağıdaki gibidir:<sup>396</sup>

a- Söz ile davranış cem edilmelidir. Vesilelerinin işlevsel olması mertebesine ulaşan her nazarı bilgi, ayırt edebilme seviyesinden fiilî davranış seviyesine intikal etmelidir.

b- Düşünülen konunun bilgisi ile marifetullah cem edilmelidir. Vesilelerin işlevsel olması mertebesine ulaşan her bilgi, Yüce Allah’ın yoluna ihtida etmenin ve konusunu öğrenip keşfettikçe bu hidayetinin artmasının anahtarlarından biridir. Çünkü varlıklar O’nun kudretinin tecelli ettiği ve sanatının tezahür ettiği yerlerdir. Dolayısıyla insanın şeylere dair bilgisi arttıkça Allah’a dair de bilgisi artar.

c- Bu amel etme ve ahlaklanma faaliyeti, zararlı olana düşmeksizin sürekli artmaya elverişli olmalıdır. Vesilelerinin işlevselliğine ulaşmış her aklî bilginin ufku çok geniştir. Bilgisi arttıkça bundan sadece fayda elde eder.

T. Abdurrahman’ın rasyonalite teorisinin betimlendiği bu mevzuun sonunda, bu teoriyi genel olarak bir konuya uygulamak onu daha somut ve daha anlaşılır hale

<sup>395</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-‘Amel*, s. 94; Taha Abdurrahman, *el-‘Amelu’d-Dinî ve Tecdidu’l-‘Akl*, s. 121.

<sup>396</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-Ahlak*, s. 72.

getirecektir. Bu yüzden Taha Abdurrahman'ın satır aralarında kendi teorisini uyguladığı “dini ahlak” konusu bu bağlama iyi bir misal olur. Şöyle ki: Onun belirlemesine göre mücerret akıl, dinî ahlakı, *o hükümler kümesi ki, ahlaklanmak isteyen bir kimse, onları ayırt edebilir ve kendi eylemlerini onlara göre değerlendirebilir*, şeklinde idrak eder. Ahlakın böyle tasavvur edilmesinin salt teorik olduğu açıktır; çünkü “ayırt etme yetisi” ile “uygulayabilme yetisi” teorik durumlardır. Müsedded akıl da dinî ahlakı, bazı ibadetler ve muamelat toplamıdır ki, ahlaklı olmaya talip olan kimsenin maddî ve manevî maslahatlarını koruma itibarıyla onları mümkün merteye şartlarına uygun olarak eda etmesi gerekir. Müeyyet rasyonaliteye gelince, onda bu ayırt etme yetisi amelî bir manaya çıkar. Bu amel, “hitabı telakki etmektir”. Yani bu seviyede kişi, Yüce Allah'ın her şeyde ona hitap ettiğini, bu hitabın o yaşadığı müddetçe devam ettiğini ve bu hitabın metninin her ne kadar Kur'an'da korunuyorsa da manasının hem insanın, hem de etrafındaki kainatın içine yerleştirildiğini bilir. Keza, müeyyet rasyonalitede “ahlak hükümlerini uygulayabilme yetisi” de amelî bir anlama çıkar. Bu amel de “rü'yeti taşıyabilmek”tir. Taha Abdurrahman'ın bu kavramla kastettiği mana şöyledir: Kişi Allah'ın kendisini kesintisiz bir şekilde gördüğünü ve bu görme durumu eğer fiillerinden razı olarak gerçekleşirse bir daha asla bedbaht olmayacak şekilde mutlu olacağını, fakat eğer gazapla olursa bir daha mutlu olmayacak şekilde bedbaht hale geleceğini bilmesidir. Bu yüzden bu kimsenin her fiilinde kendi nefsinin gözetilmesi ve Allah'ın gözetiminde olduğu bilincinde olması gerekir.<sup>397</sup>

Taha Abdurrahman'ın “İslam Modernliği Modeli”ni betimlemeye başlamadan önce ele alınması uygun görülen ve onun bu modeline temel aldığı iki metodolojik meseleden ilki olan “rasyonalite anlayışı” tasvir ve tahlil edildikten sonra sıra ikinci metodolojik mesele olan “mantığın temel ilkeleri anlayışı”na bahse konu etmeye geldi.

#### 4. TAHA ABDURRAHMAN'A GÖRE MANTIĞIN TEMEL İLKELERİ MESELESİ

Bilindiği üzere önceden sabit ve değişmez kabul edilen aklın temel ilkeleri (kimlik/özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olanaksızlığı), mantık araştırmalarındaki gelişmeler sonucu artık eleştiri ve tartışma konusudur. Bu kanunlar artık olumsuzluk ve

---

<sup>397</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu'l-Ahlak*, s. 73-74.

değişime kabil olmakla nitelenir hale gelmiştir.<sup>398</sup> Örneğin “üçüncü halin olanaksızlığı” ilkesini, ikisi de matematiksel olan “sezgisel mantık” (el-mantıku’l-hadsî) ve “çok değerli mantık” (el-mantık müteaddidu’l-kıyem) kabul etmemektedir. Çünkü dilin doğasında var olan muğlaklık ve kainatın sürekli değişim içinde olma hali, kati bir surette doğru ve yanlış (sıdk ve kezib) hükümlerinin belirlenebilmesini engellemektedir. Keza, bu değişim süreçlerindeki “intikal ânı”nın dil tarafından dakik ve net olarak tespit edilememesi, kimlik ve çelişmezlik ilkelerini de şüpheli hale getirmektedir. Zira aynı şey, bugün dünkü veya yarınki kendisinden farklı olur. Bu sürekli değişim durumundan dolayı gerçekte mutlak bir kimlikten bahsetmek mümkün değildir. Bu yüzden de aynı şey hakkında çelişkili hükümler verdiğimiz zaman hilaf-ı hakikat bir şey söylemiş olmuyoruz. Bu iki ilke ancak eğer zamansal ve mekânsal boyut bakımından dakik bir belirlenme mümkün olsa geçerli olabilir; oysa epistemik yönden kapalı olan birçok husus için böyle bir imkan söz konusu değildir.<sup>399</sup>

Böylece bu hükümlere dayanılarak oluşturulan aksiyomlar da bedihî olma hususiyetlerini kaybeder. Bu yüzden örneğin “olumsuzun olumsuzunun olumluyla eşit olduğu” ilkesini ne sezgisel mantık, ne de diyalektik mantık kabul eder. Çünkü sezgisel mantık, “olumluluğun” “olumsuzun olumsuzundan” daha güçlü olduğunu düşünürken, diyalektik mantık “olumsuzun olumsuzunun” olumluluktan daha güçlü olduğunu düşünür. Bunun yanı sıra “bütün, parçadan büyüktür” şeklindeki kaide, sayı deliliyle yanlışlanmış durumdadır. Çünkü çift sayılar, doğal sayılarla –onların bir cüzü olmalarına karşın- aynı miktara sahiptir.<sup>400</sup> İşte, “*Tüm bu mülahazaların üzerine şu hüküm terettüp eder: ‘değişmeyen sabit hüküm’ anlamında ‘hakikat’in mantıksal akıl yürütme yoluyla elde edilmesi olanaksız görünmektedir. Çünkü mantığın ne hükümleri kat’idir, ne de kanunları mutlak bir sübuta sahiptir. Zira mantığın ilkeleri de tıpkı doğal kanunlar gibi ‘yarım hakikatler’dir. Bu ilkelerin bugün doğru olmaları, yarın yanlışlanabilecekleri imkan ve ihtimalini ortadan kaldırmaz.*”<sup>401</sup>

Burada hemen belirtmeli ki, aklın bu ilkelerinin tenkit edilmesi ve aşılmaya çalışılmasından hedeflenen şey, ortaya metodik bir kaos çıkarmak, bu ilkeleri tamamen reddetmek değildir. Aksine Aristo mantığının üzerine kurulu olduğu burhan teorisinin

<sup>398</sup> Salâh Osman, *el-Mantık Müteaddidu’l-Kıyem: Beyne Deracâti’s-Sıdkı ve Hududi’l-M’arife*, İskenderiyye, Münşetu’l-Me’ârif, 2002, s. 19.

<sup>399</sup> Salâh Osman, *el-Mantık Müteaddidu’l-Kıyem*, s. 20-21.

<sup>400</sup> Taha Abdurrahman, *Suâlu’l-‘Amel*, s. 102.

<sup>401</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 103.

hem özellikle sosyal bilimlerde kat'î bilgi üretme iddiasının çürümesi hem de bilgi üretimini son derece kısıtlayıp zor hale getirmesi bakımından farklı ve daha işlevsel sistemlerin ortaya çıkmasına imkan tanımaktır.<sup>402</sup> Nitekim bilim felsefesindeki modern temayül de baskın bir şekilde bu yöndedir. Bu temayüle göre “*aklın belli ilkeleri var ve onların dışında ilke yoktur*” denilemez. Çünkü sabit kalan yegane husus, yorum için geliştirilen paradigmanın sistemli ve işlevsel olmasıdır. Bir de araştırmacının aksiyomlarını belirlemesi ve bunlardan çıkan kaideleri seçerken neticelerin bunların üzerine terettüp etmesine sonuna kadar bağlı kalmasıdır. Bu durumda aklın manası “seçilen sisteme bağlı kalmak” demektir. Öyleyse bir akıl değil, birçok akıl vardır. İcraî (operasyonel) anlamda bu böyledir. Yani her sistem bir akıldır ve ne kadar sistem varsa o kadar akıl vardır.<sup>403</sup>

Metot ve metodoloji konusunda, Taha Abdurrahman, bu gelişkin tasavvura istinaden aklın yukarıda zikri geçen temel ilkelerini eleştirip tashih ederek İslam'ın kurucu metinlerinden (Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye) hareketle inşa ettiği ve “müeyyet aklın ilkeleri” diye adlandırdığı özgün bir metodolojik temel kurar. İslam felsefesinin Aristo mantığındaki ilkeler üzerine değil, bu ilkeler üzerine kurulması gerektiğini belirtir.<sup>404</sup> Tabiî olarak o – bu tezin konusu olan- kendi “İslam Modernliği” düşüncesini de bu temel üzerine kurar. Bu nedenle burada söz konusu ilkelere değinmek yerinde olacaktır.

#### **4.1. Müeyyet Aklın İlkeleri**

Taha Abdurrahman, daha önce değinildiği üzere akıl kavramını, İslam'ın temel kaynakları gölgesinde tanımlayıp yeniden inşa etmiştir. Bu nedenle Aristo mantığında mücerret (teorik) akıl için belirlenmiş olan “aklın ilk ilkelerinin” o sistem içindeki muhtevalarını reddedip, “müeyyed” diye adlandırdığı aklın ilk ilkelerini yeni bir muhtevayla belirlemiştir. Bu ilkeler şunlardır:

##### **4.1.1. Şehâdet İlkesi**

Taha Abdurrahman, bu adlandırmada seçtiği şehadet kelimesinin muhtelif manaları olduğunu belirtir ve bunlardan bazılarını şöyle serdedir: insanın Allah'ın

<sup>402</sup> Ali Abdu'l-Mu'tî Muhammed, *el-Mantık ve Menâhıcu'l-Bahsi'l-ilmî*, 2. B., İskenderiyye, Daru'l-Ma'rifeti'l-Cami'yye, 2004, s. 8-

<sup>403</sup> Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, s. 70-129.

<sup>404</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 19.



birliğini tasdik ettiği gayb alemindeki ve dünyadaki şahadeti, yaratıcının bu şahadete şahitliği, kişinin kendisine ve başkasına şahitliği, hakikati anlamak gayesiyle bakmak, haber vermek ve şehit olmak. İşte, Taha Abdurrahman “şehâdet”in bütün bu manalarını itibara almak suretiyle bu ilkenin insana fitratını geri kazandırdığını, kimliğinin hakikatini ve varlığının manasını elde ettirdiğini düşünür.<sup>405</sup>

Bu ilke ona göre “kimlik ilkesinin” mukabilidir. Zira “*kimlik ilkesi, bir şey kendisidir, derken şehâdet ilkesi bu mücerret önermeyi kayıtlar ve şöyle der: Bir şey başkası ona şahitlik ettiği zaman kendisidir.*”<sup>406</sup> Bu şahitlik tek bir şahitlik değildir; bilakis müteaddittir. Bunlar; ilahın şahadeti, Resulün şahadeti, yakın insanın (aynı dine sahip olanın) şahadeti, uzak insanın (başka dine sahip olanın) şahadeti, insanın organlarının şahadeti ve diğer varlıkların şahadetidir. Çünkü -Taha Abdurrahman’ın kavramsallaştırdığı- *İslam’ın emanet teorisine göre, bütün mevcudat şahitlik hakkına sahiptir.*<sup>407</sup>

#### **4.1.2. Emanet İlkesi**

Bu ilkeye göre bütün varlıklar (mevcudat), insan oğluna bir emanettir. Bu yüzden insanoğlu “malik olma” ruhundan soyutlanır ve fiillerinden sorumlu olmaktan tutun, kendisinden, insanlardan, dünyadan ve cümle varlıklardan sorumlu olmaya kadar aklının ona gerekli kıldığı bütün sorumluluklarını yüklenir. Bu ilke, Taha Abdurrahman’ın “çelişmezlik” ilkesine mukabil getirdiği bir ilkedir. Nitekim çelişmezlik ilkesi, bir şey zıddıyla cem olmaz derken, emanet ilkesi, *bir şey, akıl mesuliyetini müdrük olduğu zaman zıddıyla cem olmaz,* der.

Buna göre emanet ilkesi de “aklî tutarlılığı” şart koşar; fakat bu tutarlılık çelişmezlik ilkesindeki gibi mutlak değildir; zira müeyyet aklın takip ettiği tutarlılık “mesuliyet” üzerine bina edilmiştir. “*Tutarlılığın içinde mesuliyetin bulunması, bulunmamasından elbette ki daha iyidir; çünkü bu mesuliyet, salt tutarlılığın kitle imha silahları üretmek, çevreyi kirletmek gibi sakınamadığı zararlardan sakındırır.*”<sup>408</sup>

#### **4.1.3. Tezkiye İlkesi**

<sup>405</sup> Taha Abdurrahman, *Bü’sü’ d-Dehrâniyye*, s. 14.

<sup>406</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 15.

<sup>407</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 15.

<sup>408</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 16.

Bu ilke, T. Abdurrahman'a göre, indirilen ahlakî değerler ile manevi hususları insanın nefisinde gerçekleştiren "tezkiyenin", alternatif olmayan bir seçenek olmasını gerektirir. Bu tezkiye faaliyeti ise Allah'ın rızasını talep etmek, varlık içinde insanın üstünlüğünü korumak, gittikçe ve süratle daralan bir dünyada insanî değerler krizi ve muhtelif meydan okumalara karşı durabilmek gayesiyle olmalıdır. Zira insanın görevi, müeyyet akıl teorisine göre, maddî ilerlemeyi istediği gibi, manevî ilerlemeyi de istemesidir. "*Hatta onun görevi, maddî ilerlemeyi manevi ilerlemeye tabi kılmasıdır. Aksi takdirde teknolojik olarak ne kadar parlak ilerlemeler kaydederse etsin, onun insanlığında bir ilerleme söz konusu olamaz.*"<sup>409</sup>

Taha Abdurrahman, toplum ile birey karşıtlığını, bazı ideolojilerin kafalara yerleştirdiği son derece yanlış bir karşıtlık olarak kabul ettiği için tezkiye faaliyetinin hem bireysel hem de toplumsal faydalar içerdiğini düşünür. Buna göre tezkiye, hem fertlerde hem de toplumlarda ahlakî olanakları ve manevî cevherleri inkişaf ettirmektedir; çünkü ancak o, insanların sayesinde diğer bütün varlıklardan ayrıldığı insanîyetlerini yüceltecektir.

Taha Abdurrahman, tezkiye ilkesini, üçüncü halin olanaksızlığı ilkesinin karşılığında vazetmiştir. Buna göre, üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi, bir şeyin ya kendisi ya da zıddı olduğunu iktiza ederken tezkiye ilkesi bunu kayıtlar ve şöyle der: bir şey, amel matlup olduğu müddetçe ya kendisidir ya da zıddıdır. Bu amel, haricî ameller diye bilinen organların ameli olduğu gibi, dahilî ameller diye bilinen kalbin de amelleridir. Bu ilkeye göre de insanın önünde sadece iki seçenek vardır: İnsan ya nefisini tezkiye eden ameller yapacaktır ya da nefisini kirleten eylemlerde bulunacaktır.<sup>410</sup>

Taha Abdurrahman'ın mantığın temel ilkelerine mukabil olarak belirlediği bu ilkelerin muhtevasına bakıldığında şu husus açıkça görülmektedir: O, bazı modern mantıksal temayüller gibi temelde mantık ilkelerinin içeriğini reddetmiyor; bilakis onları kabul etmekle birlikte, indirilen ahlakla mukayyet hale getiriyor. Bu da onun akla ve rasyonaliteye ameli, özel olarak şer'î ameli dahil etme yönündeki gayesine uygun düşmektedir.

Bu gerekli metodolojik girişten sonra, burada önce Taha Abdurrahman'ın modernitenin ruhu için belirlediği ve hem İslam düşüncesine hem de modern düşünceye

<sup>409</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 17.

<sup>410</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 18-19.

uyduğunu ileri sürdüğü ilkeler<sup>411</sup> ele alınacak, akabinde de bu ilkeleri İslamî pratiğe tatbik etmek doğrultusunda inşa ettiği “uygulama modeli” bahse konu edilecektir.

## 5. MODERNİTENİN RUHU

Taha Abdurrahman’ın modernite düşüncesine göre -bu tezin birinci bölümünde de belirtildiği üzere- iki husus arasına fark koymak gerekir. Bu hususlar, modernitenin ruhu ile modernitenin pratiğidir. Çünkü ona göre modernitenin ruhu evrensel iken pratiği lokaldir. Nitekim bu ayırımı yapmayan birçok tanım, modernitenin kurucu ilkeleri ile bu ilkelerin uygulanması için belirlenen aksiyomları birbirine karıştırmıştır.<sup>412</sup> O, bu kurucu ilkeleri –daha öncede muhtasar olarak zikredildiği gibi- şöyle belirlemiştir:

### 5.1. Rüşt İlkesi

Taha Abdurrahman bu ilkeyi veciz bir şekilde şöyle ifade ediyor: “*Düşüncen üzerinde hiç kimsenin vesayetini kabul etme.*”<sup>413</sup> Çünkü ona göre bunun aksi “yetersizliktir” ve o durumdaki bir kimse başkasına tabi olmayı tercih eder. Rüştünü idrak edememekten kaynaklanan bu başkasına tabilik durumu, kendisinin yerine düşünmesi için bir kimsenin isteyerek kendi kontrolünü başkasına vermesi şeklinde olabileceği gibi, kendi istemiyle başkasının düşüncesinin yöntemlerini ve sonuçlarını olduğu gibi aktarıp kendi pratiğine uygulaması şeklinde de tezahür edebilir.<sup>414</sup> Taha Abdurrahman, rüşt ilkesini, iki temel rükün üzerine bina etmektedir: Bunlardan biri, **bağımsızlıktır**. Çünkü rüştünü idrak etmek insanın düşüncesinde ve davranışında başka bir tarafın vesayetinden bağımsız olmasını şart kılar.<sup>415</sup> Bu yüzden modern olandan beklenen, taklit yoluyla başkasından almayıp, kendi indinden bir düşünce ortaya koymasıdır. Bu tarz bir idrak, insanın özgürleşme lahzasıdır ve apaçıktır. Düşünce, inanç ve davranış özgürlüğü ancak ondan türer.<sup>416</sup> Bu tasavvurun bir gereği olarak T. Abdurrahman’a göre Müslüman düşünürlerden Batılı modernitenin pratiğini olduğu gibi alanlar, katıyetle rüşt ilkesini gerçekleştirmemişlerdir. Zira yetersiz ve başkasına tabi

<sup>411</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 145.

<sup>412</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 144.

<sup>413</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 145.

<sup>414</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 25.

<sup>415</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 26.

<sup>416</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 145.

kalmışlardır. Bu ilkenin üzerine kurulduğu diğer rükün ise **ibdâ'** (yaratıcılık) halidir.<sup>417</sup> İbdâ', önceden benzeri üretilmemiş bir şeyi üretme faaliyetidir ya da önceden üretilen bir şeye yeni boyutlar kazandırmaktır.<sup>418</sup> Raşit insan, kendi düşüncelerini, sözlerini ve eylemlerini ibdâ' etmeye çalıştığı gibi, bu fikirlerini, sözlerini ve fiillerini de ibdâ' ettiği yeni değerler üzerine kurar.<sup>419</sup> Rüşd ilkesi, Taha Abdurrahman'ın düşüncesinde, hem moderniteyle hem de İslamî pragmatikteki tasavvurla temelde uyuşur.<sup>420</sup> Fakat Batılı uygulama bu ilkeyi mutlak olarak almıştır. Oysa insanın eylem ve sözlerinde asıl olan, mutlak olmaları değil, mukayyet olmalarıdır.<sup>421</sup> Batılı tasavvur ise özgün üretimi (ibdâ'ı) önceden var olan her şeyden ve her gelenekten kopuş olarak yorumlamıştır. Oysa bu, insan varlığının temel şartına aykırı düşmektir. Zira insanın kimliği geçmiş ve şimdinin toplamından, kesintisizliğinden neşet eder.<sup>422</sup>

## 5.2. Eleştiri İlkesi

Taha Abdurrahman eleştiri ilkesini “*Bir şeyi doğru kabul etmek için mutlaka delil istemektir*” şeklinde tanımlar.<sup>423</sup> Buna göre modern insan, delil olmaksızın hiç bir şeyi kabul etmez. Ona sunulan her şey, deliline istinat edilmiş olarak sunulmalıdır. Eğer bu delil mantikî gerekleri yerine getirmiyorsa, o bu delile itiraz eder. Taha Abdurrahman, tenkit ilkesini de iki temel rükün üzerine kurar: Bunlardan biri, **aklîleştirme** (rasyonalizasyon). Onun aklîleştirmekten kastettiği mana; dünyadaki olguları, toplum kurumlarını, insan davranışlarını ve tarihten alınan mirası rasyonalitenin ilkelerine tabi tutmaktır. Zira bu ilkeler doğa bilimlerinde ve bürokrasi alanında en üstün modellerini ortaya koymuş ve günümüzde de tekno-bilim diye adlandırılan seviyesiyle zirve yapmıştır.<sup>424</sup> Diğer rükün de **tefrîk etme**dir. Taha Abdurrahman'ın tefrik etmekten muradı, bir şeyi, mütecanis olan durumdan mütegayyir olma durumuna nakletmektir. Bu nakil faaliyetini de o şeyin temel unsurlarının yapılarını ve genel yapısal öğelerini çözümlenmek yoluyla yapmaktır. Tefrik etmeye örnek olarak bilgi alanında bilim, kanun, ahlak ve sanatın daha iyi analiz edilebilmeleri

<sup>417</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 26.

<sup>418</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 145.

<sup>419</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 26.

<sup>420</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 145.

<sup>421</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 147.

<sup>422</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 148.

<sup>423</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 26.

<sup>424</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 27.

için birbirilerinden ayrıştırılmaları verilebilir. Böylelikle eleştiri ilkesi sadece delil istemekle iktifa etmez, alanları birbirinden ayırma yoluna gider. Çünkü birbirinden bağımsız alanlar ikame etmek eleştiri faaliyetini kolaylaştırır, araçları ve mekanizmaları keşfetmeye yardımcı olur.<sup>425</sup>

Burada hemen belirtmekte fayda var ki, bahse konu eleştiri, bizzat kendisi için hedeflenen bir eleştiri değildir; bilakis o, sahibini bağımsız bilgi üretmeye ehil kılan canlı bir deneyimdir. Zira Taha Abdurrahman'ın tasavvurunda felsefenin kendisi zaten faal bir eleştiri etkinliği içinde olmaktan ibarettir.<sup>426</sup>

Taha Abdurrahman, bu ilkeyi yaygın olan şekliyle “akıl ilkesi” değil de, “tenkit ilkesi” diye tesmiye etmesini, tenkidin akli içermesinin yanı sıra, başka şeyler de içermesinden dolayı daha genel olmasıyla gerekçelendirir. Çünkü –ona göre- eleştiri bazen aklî istidlalle değil de, menkul haber vasıtasıyla hasıl olabilir.

Bu ilke, T. Abdurrahman'a göre hem İslamî, hem de Batılı pragmatığe uygundur. Zira malum olduğu üzere Kant, eleştiriye –aklî istidlale hasretse de- temel addetmiştir. İslam alimleri de onu “itiraz ilkesi”<sup>427</sup> olarak adlandırmışlar ve İslamî pragmatikte bu ilkeyi yaygın olarak uygulamışlardır. İtiraz (tenkit), İslamî düşünce yönteminde muhatabın köklü haklarından biridir. Bir kimse kendisine ulaşan her görüşe, görüşün sahibi ispatlayıcı delillerle savının sıhhatini ispatlayana kadar itiraz edebilir. Ne var ki, bu ilkenin Batılı uygulaması inhirafa uğramıştır. Çünkü rasyonalizasyon faaliyetinde kullandıkları akıl, büsbütün araçsal bir akıl halini almıştır. Böylece değer meselesini öteleyip yalnızca teknik ve teknoloji üretmeye yoğunlaşmıştır. Bunun yanı sıra rasyonalizasyon etkinliğini, uzak yakın her şeyin son miyarı sayarak herhangi bir otoriteye –ki bu otorite ister bir metin, ister bir şahıs olsun- istinat etmeyi aklın gerilemesi olarak görmüşlerdir.<sup>428</sup> Tefrik hususu ise Batılı pragmatikte bağımsız parçalara ayırmak diye ve hatta gittikçe yapıbozumu olarak algılanmış ve böylelikle asıl istikametinden sapmıştır.<sup>429</sup>

<sup>425</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 146.

<sup>426</sup> Taha Abdurrahman, *Fıkhü'l-Felsefe*, s. 179.

<sup>427</sup> Taha Abdurrahman'ın “tenkit ilkesi” olarak adlandırdığı kavram, münazara ilminde aşağı yukarı “itiraz” diye tesmiye edilen mefhuma denk düşmektedir.

<sup>428</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 147.

<sup>429</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 148.

### 5.3. Şümul İlkesi

Taha Abdurrahman, bu ilkeyi “*Modernlikte aslolan hususilik arz eden durumdan çıkıp şümul (kapsayıcılık) arz eden duruma geçmek*”<sup>430</sup> şeklinde tanımlar. Buna göre modernite, tüm toplumlarda hayatın tüm alanlarına tesir ve nüfuz etmektir. Onu bir topluma veya belli bir alana hasretmek mümkün değildir.<sup>431</sup> Zira içinde bulunulan zaman ile sağlıklı bir iletişim kurmak olan modernitenin iç mantığı bunu gerektirir.<sup>432</sup> Bu ilke de –bahse konu düşünürü göre- iki temel rükün üzerine kaimdir: Bu temellerden biri, **genişlemedir**. Buna göre modernitenin eylemleri, bir veya birkaç alana hasredilemez. Aksine o, düşünce, din, ahlak alanlarına etki ettiği gibi hukuk, politika ve iktisada da etki eder. Çünkü bu alanların hepsi birbiriyle doğrudan ilintilidir. Birinde husule gelen etki doğrudan diğerlerine de sirayet eder. Kaldı ki, modernite ruhunun ilkelerinden olan “eleştiri ilkesi” gereği de modernite bahsi geçen şeylere şamil olmalıdır. Zira eleştiri aklî bakışa tabi tutmanın gerekleri hususunda alan ayırımı yapmaz. İkinci temel ise **ta'mim**dir. Bu temel iktizasınca modernite doğduğu toplumla sınırlı kalmaz, tersine onun yüksek teknikli ürünleri ve insanın özgürleşmesine olan ısrarlı çağrısı, aralarındaki kültürel ve tarihî farklar ne olursa olsun, diğer toplumlara da sirayet eder. Nitekim “küreselleşme” dönemine giren dünya, bu durumun en bariz delilidir.<sup>433</sup>

Taha Abdurrahman'ın bu ilkeleri tanımlamakla yetinmeyip mümkün mertebe taksim ve tafsil etmeye çalışması, aslında icraî (operasyonel) bir kaygıdan kaynaklanmaktadır. Çünkü onun bu ilkeleri belirlerken onların özellikle modernite ruhunun İslamî uygulanış şekilleri ve seviyelerinin incelenmesi ve tahlil edilmesi bağlamında faydalı olmasını hedeflediği anlaşılmaktadır. Bu sadette Taha Abdurrahman tarafından icraî bir bakış açısıyla ortaya konulan modernitenin ruhu, özetle bağımsız, mübdi' (yaratıcı), aklî (rasyonel), tefrik edici, geniş ve genel bir ruh diye nitelenebilir. İşte, bu ruh Taha Abdurrahman'ın modernite anlayışına göre Batılı olsun, Doğulu olsun, belli bir milletin mülkü değildir; bilakis medeniyeti olan her toplumun mülküdür. Ona göre bir medeniyeti ayakta tutan şu iki unsuru gerçekleştiren her millet modernitenin ruhuna sahiptir. Bu unsurlar, medenileşmenin maddî yönü olan “**ümran eylemi**” ile

<sup>430</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 28.

<sup>431</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 84.

<sup>432</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 146.

<sup>433</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 28-29.

manevî yönü olan “**tarihî eylem**”dir. Bu iki eylemi gerçekleştirme hususunda, yani modernitenin ruhuna sahip olma cihetinden milletler, tarihsel süreç içinde çok farklı seviyelerde yer aldılar ve alacaklardır. Bu yüzden, bahse konu düşünürü göre, kimin daha modern olduğu, çok değişken bir durumdur ve kronolojik olarak sonra gelenin illa ki kendisinden önce gelenden daha modern olması gerekmez. Durum tam aksi de olabilir. Dolayısıyla modernite ruhunun Batılı pratiği, başka modernliklerden sonra da gelse, zarurî olarak modernite ruhuna daha bağlı sayılamaz.<sup>434</sup>

Modernite ruhuna yönelik bu ayrıntılı izahtan sonra şu soruyu sormanın yeri ve zamanı gelmiştir: Pekiyi, Taha Abdurrahman’ın modernite düşüncesine göre Müslüman milletlerin modernite ruhunu uygulama pratiği nasıl olmalıdır ve bu uygulamanın Batılı uygulamadan farkı nedir?

## **II. MODERNİTE RUHUNUN İSLAMÎ TATBİKİ İÇİN GENEL ŞARTLAR VE UYGULAMA AKSİYOMLARI**

Taha Abdurrahman, modernite ruhunun tatbiki için belirlenen şartların ve aksiyomların, modernite pratiğinin doğru istikamette olması ve kendisi aracılığıyla ulaşılması amaçlanan hedeflere vardırmasında son derece önemli olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden kendi modernite projesinde bunlara hem genel şartlar bakımından, hem de uygulamanın ön hazırlıkları açısından oldukça önem vermiştir.

### **1. GENEL ŞARTLAR**

Taha Abdurrahman’ın modernite ruhunun İslami pragmatik içinde uygulanış modelinde ihtimam gösterilmesi gereken ilk şart, Batılı tatbikin düştüğü büyük yanlışlardan kaçınmanın gerekliliğidir. Çünkü Batılı modernite pratiği, bu tezin ikinci bölümünde de belirtildiği üzere, neye ulaşmayı hedeflemişse, bu yanlışlar yüzünden onların tam tersi durumlarla karşılaşmıştır. Diğer şart ise moderniteyi sadece içsel (dahilî) bir uygulama saymaktır. Çünkü Taha Abdurrahman’ın “modernitenin ruhu” teorisine göre kimi Müslüman düşünürler tarafından Batılı modernite kast edilerek “dışsal modernite” diye adlandırılıp nakledilmeye çalışılan şey, yanlıştır ve beyhude bir girişimdir. Zira o, ikinci dereceden bir tatbik, yani modernitenin uygulamasının uygulaması olacağından kötü ve zararlı bir tatbik olacaktır. Bu nedenle onun modernite

---

<sup>434</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 31-32.

ruhu teorisine göre her millet “iki seçenikle karşı karşıyadır: ya kendi içsel modernitesini gerçekleştirecektir ya da modernitesi olmayacaktır.”<sup>435</sup> Modernitenin İslamî tatbiki için belirlediği üçüncü şart ise modernitenin taklitçi ve öykünmeci değil, yaratıcı (ibda’î) bir tatbik olması gerekliliğidir. O, modern olmak isteyenlerin gerek şeyleri aklileştirme etkinliğinde, gerek tefrik etmede ve gerekse başkasından bağımsız olmada mübdi’ olması gerektiğini tasrih eder.<sup>436</sup>

## 2. UYGULAMA AKSİYOMLARI

Yukarıda zikredilen genel şartların yanı sıra, her uygulamanın mutlaka önsel bazı kanaat ve varsayımları vardır. Bu kanaat ve varsayımlar o uygulamanın yapıldığı pragmatikğin gereklerinden hareketle belirlenir. Taha Abdurrahman bunları “uygulama aksiyomları” diye adlandırır ve –ona göre- Modernite ruhunun İslamî pragmatikteki uygulamasının bu aksiyomları, kesinlikle Batılı uygulamanın aksiyomlarından ayrı ve kendi pragmatikğine uygun olarak belirlenmelidir. Çünkü Batılı modernitenin sebep olduğu ne kadar afet varsa, hepsi uygulama aksiyomlarının yanlış belirlenmesinden kaynaklanmıştır.<sup>437</sup> Bu yüzden Taha Abdurrahman, kendi İslami modernlik modelini uygulama sadedinde aşağıdaki aksiyomları belirlemiştir:

### 2.1. Özgün ve Özgül Bağımsızlık

Müslümanların günümüzde düşünce alanındaki durumu, Taha Abdurrahman’a göre, kendi aklıyla düşünenlerin durumu değil, bilakis kendi düşünme hakkından feragat etmiş ve yerlerine başkasının (Batılıların) düşündüğü durumdur. Hatta bundan daha da vahimi, bu başkasının Müslümanların düşünemeyeceği fikirleri düşünebildiği ve Müslümanların maslahatını onlardan daha iyi bildiği yönündeki gizli ve fakat yaygın olan vehmidir. Oysa “*Hakikat şu ki, bu hal bir insanın altına girebileceği en kötü düşünsel vesayettir.*”<sup>438</sup> Müslümanların bu vesayetten kurtulmaları için, bahse konu düşünüre göre, öncelikle bağımsızlık ilkesinin Batılı uygulamasının zımında bulunan gizli aksiyomlardan kurtulmaları gerekir. Bu aksiyomlar, (ı) Haricî ama güçlü olanın vesayeti, zayıf olanı gözetip kollar, (ii) Dahilî vesayet din adamlarının vesayetidir, (iii) Modernite, dahilî vesayetten kurtulmaktır, şeklindeki önsel kabullerdir.

<sup>435</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 34.

<sup>436</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 33-34

<sup>437</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 35.

<sup>438</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 36.



Güçlünün zayıf üzerindeki dışsal vesayetinin zayıf halklara bakmak ve önem vermek olduğu şeklindeki birinci aksiyom, Taha Abdurrahman'ın tasavvurunda, Batıların güçsüz halkları sömürüp tahakkümü altına alma döneminin ileri sürülmüş kabulüdür ve bu aksiyomun modernitenin ruhuna aykırı olduğu aşikardır. Zira bu ruha göre her vesayet özgün düşünceyi engeller.

Dahilî vesayetin din adamlarının vesayeti olduğu yönündeki ikinci aksiyoma gelince, Müslümanlara göre bu kuşkusuz ki batıldır; çünkü Müslüman toplumlarda din adamlarının politik otoriteyi kendi tekellerine aldığı ve baskıcı bir rejim kurdukları varit değildir. Dolayısıyla üçüncü aksiyom olan modernite içsel vesayetten kurtulmaktır kabulü de batıldır; zira Müslümanlarda din adamlarının kurduğu içsel bir vesayet olmadığından onların moderniteye Batılılar gibi dinî vesayete son vermekle gireceği düşüncesi de yanlıştır.

İşte bu düşünceden hareketle Taha Abdurrahman, bağımsızlık ilkesinin İslamî uygulamada içsel ve özgün bir modernite ortaya çıkarması gerektiğini ifade eder. Ona göre İslam toplumunda var olan ve kendisinden kurtulması gereken vesayet, din adamlarının vesayeti değil, tam tersine yabancı sömürü ve tahakküm güçlerinin vesayetidir.<sup>439</sup>

## 2.2. Nakledilmiş Özgünlük Değil, Aslî özgünlük

Taha Abdurrahman, son iki asır boyunca yaratıcı düşüncenin iyice azalmasıyla Müslüman düşünürlerin arasında iki tür taklidin hakim olduğu kanaatindedir. Ona göre Müslüman düşünürlerin bir bölümü, eski düşüncenin taklidine düşmüşken diğer bir bölümü de modern düşüncenin taklidine düşmüştür. Paradoksal olan husus ise “*modern (Batılı) düşünceyi taklit edenlerin yaptıklarını taklit saymayıp aksine kendilerine moderniteye giriş kapısını açan bir tecdit görmeleridir.*” Oysa bu taklidin zararı geleneği taklitten daha az değildir. Bu nedenle Taha Abdurrahman, modernite ruhunun İslamî pratikte uygulanmasından önce, özgünlük hususunda Batılı pratiğin tatbikinde olumsuz sonuçlara yol açan aksiyomların tespit edilmesinin ve onlardan sakınılmasının mühim olduğunu düşünür. Bu doğrultuda o, Batılı uygulamada sorunlara yol açan üç özgünlük aksiyomu belirler. Bunlar: (ı) En iyi yaratım mutlak kopuşla gerçekleşir, (ıı)

<sup>439</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 37-38.

Yaratıcılık ihtiyacı ortaya çıkarır ve doyurur, (111) En doğru yaratıcılık öznenin gelişkinliğinin zirveye ulaştığı yaratıcılıktır, şeklindeki aksiyomlardır.

Taha Abdurrahman'a göre yaratıcılık konusunda Batı menşeli bu üç uygulama aksiyomu da batıldır. Mutlak kopuşu şart koşan birinci aksiyom, gerçekleştirilmesi olanaksız bir husustan bahsetmektedir. Çünkü miras alınan ve aktarılan bütün düşüncelerden mutlak olarak kopmak, fiilî olarak muhaldir ve kuru bir iddiadır.

Yaratıcılığın hem yeni ihtiyaçlar doğurduğu hem de bu ihtiyaçları doyurmaya kadir olduğu yönündeki aksiyom da mutlak kabul edildiğinde yanlıştır ve olumsuz sonuçlar doğurur. Çünkü yaratıcılığın ortaya çıkardığı ihtiyaçlar manevî ve ruhî olduğunda ve de estetik zevkleri, sanatsal algıları geliştirip bunları daha rikkatli hale getirdiğinde iyidir ve olumlu neticeler doğurur. Oysa Batı medeniyetinde yaratılan bu ihtiyaçlar tamamen maddî ve bedensel zevklere yöneliktir. Batılı modernite pratiğinin yaratıcılığı sadece daha çok tüketilecek eşya ve daha çok doyurulacak bedensel şehvet konusunda tezahür etmektedir.

Öznenin gelişmesini ve olabildiğince öne çıkmasını gerektiren üçüncü aksiyom ise mutlak bırakıldığında yine istikametten sapmaya neden olur. Çünkü öznenin önem merkezi haline gelmesi, ancak hem bireysel hem de toplumsal yönden ahlakî kaygılarını geliştirmek ve manevî bağlara riayet etmek bakımından olursa iyidir. Fakat bu önem merkezi haline gelme durumu, öznenin insanî gerekleri hiç önemsemeksizin sürekli kendi özel şehvetlerini doyurması ve tek motivasyon kaynağının bencilliği olması şeklinde tecelli ediyorsa, kesinlikle kötü bir durumdur ve katiyetle bireyin insanlığına da toplumsal bağlarına da zarar verecektir.

Binaenaleyh, İslamî tatbikin ortaya çıkardığı modernlik, gelenekle ilişkisini kökten kesmeyen, aksine nerede güzel ve uygun bir değer bulursa ona yönelen kesintisiz bir ibdâ'/yaratıcılık faaliyetini esas alır.<sup>440</sup>

### **2.3. Taklitçi Bir Rasyonalite Değil, Özgün Bir Rasyonalite**

Taha Abdurrahman, Müslüman düşünürlerin son dönemlerde hummalı bir rasyonalizasyon faaliyetine giriştiklerini, bu doğrultuda kültürlerini, tarihlerini ve ilmî miraslarını kapsamlı bir eleştiriye tabi tuttuklarını belirttikten sonra, onların bu eleştiri yöntemini kendileri geliştirmeyip Batılı düşüncenin pratiğinden kopyaladıkları şeklinde

<sup>440</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 39-42.

bir eleştiri getirir. Bu eleştiriye göre İslam aleminde rasyonalizasyon etkinliğine girişen düşünürler, Batılı modernitenin pratiğinden aldıkları eleştiri yöntem ve mekanizmalarını olduğu gibi İslam geleneğine uygulamışlar ve hiçbir şekilde bu yöntem ve mekanizmaların uyguladıkları şeye, yani İslam ilim ve düşünce mirasına uygun olup olmadığını bahse konu etmemişlerdir. Bunun neticesinde de ortaya Batılı modernite pratiğinden ödünç aldıkları araçlarla İslamî ilim geleneğini maruz bıraktıkları bir cinayet ortaya çıkmıştır.<sup>441</sup>

Bu yüzden mezkur durumdan kurtulabilmek için öncelikle Batılı modernitenin “rasyonalizasyon” etkinliğinde kabul ettiği uygulama aksiyomlarını tespit edip reddetmek gerekir. Bu aksiyomlar ona göre (i) Akıl, her şeyi akledebilir, (ii) İnsan doğaya egemendir, (iii) Her şey eleştiriye kabildir, şeklinde ifade edilebilir. Bunlardan ilki, aklın her şeyi bilebileceği yönündeki aksiyom Batılı modernitenin en önde gelen ve en etkili olan aksiyomudur. Oysa bizzat Batılı felsefedeki modern gelişmeler bile aklın böyle hem mahiyeti, hem de işlevi bakımından mutlak olarak kabul edilemeyeceği, bilakis aklın sınırlarının ve türlerinin kullanımından önce belirlenmesi gerektiği noktasına gelmiştir. Dolayısıyla “*Batılı modernite pratiğinin temel aldığı akıl, bizzat onların şehadetiyle, dar bir akıldır ve sadece alet üretmeye ve para yağdırmaya yarayan bir akıldır.*”<sup>442</sup> Nitekim modern dönemde bizzat Batılı bazı düşünürler bu akılı “araçsal akıl” diye adlandırıp onun insanlığa büyük felaketler getirdiğini tasrih etmekten geri durmadılar.<sup>443</sup>

İnsanın doğaya hakim olduğu yönündeki ikinci aksiyomun, Taha Abdurrahman’a göre hiçbir gerçeklik değeri yoktur. Bu aksiyom “*olsa olsa güzel hayaller kabilinden bir metafor olabilir. Çünkü hakikatte bir şeyin efendisi ona malik olandır.*” İnsan ise doğanın sahibi değildir, zira onu yaratan o değildir. Yaptığı tek şey bu doğa kanunlarından bazılarını keşfedip onları kendi amaçları için kullanmak olmuştur. Ne var ki yaptığı keşiflerin ve uygulamalarının sonuçta fayda mı getireceği felakete mi sürükleyeceği hususunda kati bir bilgiye bile sahip değildir. Her şey eleştiriye kabildir, şeklindeki üçüncü aksiyoma gelince, ona göre, bu da birtakım yanlışlar içeriyor. Şöyle ki, bu ilke zımnen “her şeyde hakikate ulaşmanın tek yolunun eleştiri olduğunu” ifade ediyor. Oysa bilgi yolları eleştiriyle sınırlı değildir. Eleştirinin

<sup>441</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 42.

<sup>442</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 43.

<sup>443</sup> Bu hususa dair geniş bilgi için Max Horkmeimer ve Theodor Adorno'nun kitaplarına bakılabilir.

zıddı olan haber de bir bilgi kaynağıdır. Bu ilkenin zımnen kabul ettiği bir diğer şey “her şeyin eleştiriye konu olabilecek fenomenlerden ibaret olduğu”dur. Oysa manevî değerler ve yüksek idealler gibi fenomen olmayan şeyler de vardır.

Buna mukabil İslamî uygulamanın Taha Abdurrahman’ın modelinde meydana getirdiği modernlik pratiği, araçsal akılla iktifa etmez; aksine onu daha geniş bir akla entegre eder. Öyle ki akıldaki bu araçsallık, Müslümanların üzerine yetiştikleri değerlerin yetkinliği ve Müslümanlara özgü duygulanım estetiğiyle kuşatılır. İslamî modernliğin pratiğindeki eleştiri, Batılı modernlikte olduğu gibi tek tip değil, “çoklu eleştiri”dir. Bu hususu Taha Abdurrahman şöyle izah ediyor: Bir eleştirinin usulüne uygun olup bilgiye ulaştırabilmesi için ondan muradın ya ispat edici ya da çürütücü deliller elde etmek olmalıdır. Deliller ise tek tür değil, çok türdür. Öyle ki bir alanda katî delil sayılan, diğer bir alanda böyle sayılmayabilir. İnsan ve doğanın muhtelif ve girift alanlardan müteşekkil olduğunu teslim ettiğimizde idrak ederiz ki onlara yönelik deliller üç açıdan farklılık arz edebilir: Bu açılardan biri, her alan –başlı başına ele alındığında- kendisine özgü bir eleştiri mantığına sahiptir. İkincisi, her alanın mantığı, başka alanlardaki mantıklarla olan içiçeliği ışığında düzeltilmelidir. Üçüncüsü, farklı alanların içiçeliği dikkate alınarak elde edilen bu mantık, her alanın mahsus mantığına yönlendirmek bakımından katkıda bulunabilir. Bu yönlendirme elbette ki alandan alana farklılık arz eder. Özetle Taha Abdurrahman’ın İslamî modernlik pratiğinde temel aldığı çoklu eleştiri teorisi “sadece diyalog içindeki –veya karşılıklı eleştiri içindeki- tarafların iletişim içinde olmasını gerektirmez, bilakis alanlara göre değişen eleştiri türlerinin arasında da eleştiri istilzam eder.”<sup>444</sup> Keza, Müslümanın doğayla olan ilişkisi, - Taha Abdurrahman’ın kullandığı metaforla- bir efendi köle ilişkisi değil, bir annenin yavrusuyla olan ilişkisidir.<sup>445</sup>

#### 2.4. Taklitçi bir Tefrik Etkinliği Değil, Yaratıcı Bir Tefrik Faaliyeti

Taha Abdurrahman, Batılı modernitenin taklitçileri diye adlandırdığı bazı modernist Müslüman düşünürlerin, “tefrik (differentiation) mekanizmasına” büyük bir tutkuyla sarıldıkları ve tüm alanları, tüm seviyelerde tefrik etme çabasına girdiklerini ve neredeyse kendi modernlik seviyelerini tefrik etme güçlerine göre belirledikleri kanaatindedir. Fakat –ona göre- onlar yaptıkları tefrik modellerini ya doğrudan

<sup>444</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 46.

<sup>445</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 43-46.

Batılılarınkinden almışlardır ya da onlardan aktardıkları kavramlar, teoriler ve ideolojiler vesilesiyle belirlemişlerdir. Ve en çok bağlı kaldıkları tefrikler “Modernliği gelenekten ayırmak” ve siyaseti dinden ayırmak” şeklindeki ayırımlardır.

Onların geleneği modernlikten ayırmalarına gelince, Taha Abdurrahman göre, bununla iki anlam kastetmiş olabilirler. Bu anlamlardan biri, İslam geleneğinin Batıda gerçekleşen modernitenin pratiğinden ayrı olduğu şeklinde olabilir. Bu, herkesin bilip kabul ettiği hac-ı alem bir anlamdır. Diğer anlam da, İslam geleneğinin –özellikle ilmî mirasının- modernitenin ruhundan ayrı olduğu, şeklinde olabilir. Taha Abdurrahman bu anlamın fasit bir anlam olduğunu söyler. Çünkü modernitenin ruhunu sadece İslam medeniyeti değil, önceki birçok medeniyet bilmiştir. Farklılıkları sadece bu ruhun ilkelerine ne boyutta sahip olduklarında tezahür etmiştir. Kaldı ki, Müslümanların düşünce ve bilimdeki özgün üretimleri bu ruhun Batıda da yayılmasına katkıda bulunmuştur. Hatta varsayalım ki, Modernitenin ruhu İslam geleneği pratiğinde yer almamıştır, bu durum bahse konu ruhun İslam ilim geleneğinin ruhunda mevcut olmadığını göstermez. Çünkü ilkelerin bulunması için bizzat gerçekleşmeleri değil, tasavvur imkanlarının olması şarttır.

Siyasetin dinden ayrılması şeklindeki tefrike gelince, Taha Abdurrahman, bu ayırımın tamamen bir kavram kargaşasından meydana geldiğini düşünmektedir. Din ve siyaset kavramları o kadar çok farklı manalarda kullanılmıştır ki, artık dilsel olarak “lafzî müşterek” kategorisine, yani farklı manalar ifade eden tek lafız kısmına girmişlerdir.<sup>446</sup>

Müslümanların bu taklitçi tefrik anlayışından kurtulmaları için, Taha Abdurrahman’a göre, Batılı modernite pratiğinin “tefrik” hususundaki uygulama aksiyomlarını tespit edip onlardan arınmaları gerekir. Bu aksiyomlar ona göre (1) Modernite ile din arasındaki ayırım mutlak, (11) Akıl ile din arasındaki ayırım mutlak, (111) Tefrik etmek faaliyeti kaçınılmaz olarak kutsallığı ortadan kaldırmalıdır, şeklindeki önermelerdir. Bu tefrik aksiyomlarından ilki, din ile kiliseyi karıştırmaktadır; zira bu ayırım Batı tarihinde modernite ile ruhban sınıfı arasında gerçekleşmiştir. Ve bu ayırımda ruhban sınıfı, dinî bir otorite vasfı ile değil, siyasî bir otorite olma vasfı ile itibara alınmıştır. Bir de bu ayırımın altında modernitenin bir defada vuku bulduğu kabulü var; oysa modernite uzun bir düşünsel serüvenin neticesinde teşekkül etmiştir.

<sup>446</sup> Taha Abdurrahman’ın bu ayırım hakkındaki düşünce ve eleştirisi, burada yer verilemeyecek kadar geniş ve ayrıntılıdır. Konunun detayı için bkz. Taha Abdurrahman, *Bü’sü’ d-Dehrâniyye*.

Ve temellerinin atıldığı dönemde gerek Yahudilik, gerek Hristiyanlık ve gerekse İslam dinlerinden birçok bakımdan yararlanmıştı. Nitekim modernitenin kurucuları arasında Protestan din adamları yer aldığı gibi, bu kuruculardan Descartes, Kant ve Hegel gibi büyük düşünürlerin fikirlerinde açık dinî etkiler bulunur. Bu yüzden bu bağlamda mutlak bir ayırımdan bahsetmek pek mümkün değildir.<sup>447</sup>

Bu mülâhazalardan dolayı, Taha Abdurrahman'a göre, Modernliğin tefrik ilkesi İslamî tatbikte şöyledir: Müslüman düşünür kendisine ulaşan ayırımlara iki itibarla bakar: Bu itibarlardan ilki **fonksiyonellik**dir. Şöyle ki, bu ayırımlar yapısal ve mahiyetsel olmaktan ziyade, belli roller oynayan ve faydalar sağlayan ayırımlardır. Rollerin değişmesi ise yapı ve mahiyetin değişmesini gerektirmez. İkinci itibar da **bir arada bulunabilirlik**dir. Buna göre ayırımlar bağlamsaldır ve bir bağlamda ayrılması gereken kavramlar, başka bir bağlamda cem olabilirler. Nitekim modernitenin tarihi de bunu ispatlar; zira Batılı modernitenin klasik döneminde yaptığı siyasî olan ile iktisadî olan ayırımı veya sosyal ile kültürel ayırımı, yeni dönemde kabul görmez ve bu kavramlar bir iç içelik ilişkisi içinde ele alınır. Dolayısıyla örneğin çok yaygın bir tefrik haline gelmiş olan siyasî olan ile dinî olanın ayırımına İslamî tefrik yoluyla bakılırsa ortaya şu sonuçlar çıkar:<sup>448</sup>

a- Bu ayırım, sadece toplumsal kurumlardaki modern dönüşümlerin ifraz ettiği ayırımlardan biridir. Başka ayırımlardan daha büyük ve daha yoğun bir ilgiyi hakketmez.

b- Bu ayırım, fonksiyonel bir ayırımdır. Tek faydası, ayrılan bu iki kavramı, yani din ile siyaset kavramlarını daha iyi belirlemektir. Yapısal bir temeli yoktur.

c- Bu ayırım bağlamsaldır, bu nedenle onun yapıldığı bağlam değişince veya kavramların belirlenmesi için bir arada ele alınmaları daha iyi bir yol görüldüğünde ayırdığı kavramlar bir araya gelebilir. Hatta böyle bir yol bulunduğu onları cem etmek, tefrik etmekten evladır, zira metodolojik olarak vasıl (cem etmek), fasıldan (tefrik etmekten) evladır.

Akıl ile din arasındaki ayırım mutlak, şeklindeki Batılı modernite aksiyomuna gelince, bu ilke, gaybî veya efsanevi itikatlardan müteşekkil olduğunu ileri sürerek dini, tamamen irrasyonel olana hasretmektedir. Tartışma gereği farz edelim ki, din sadece

<sup>447</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 47-49.

<sup>448</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 50.

gaybiyyâtta (gaipsel olan hususlardan) meydana gelir. O zaman burada hemen belirtmek gerekir ki, irrasyonel kavramı, Taha Abdurrahman'a göre, en az üç manada kullanılabilir. Bu manalar şu şekildedir:<sup>449</sup>

a- Gerçekleşmesi muhal olan, iki zıttın bir arada bulunması gibi.

b- Akıl aracılığıyla elde edilemeyen, ki bu durum, bahse konu şeyin aklın mertebesini aşmasından ileri geleceği gibi aklın cinsine muhalif olmasından da kaynaklanabilir.

c- Mantıkî anlamda aklın –ne olumlu, ne de olumsuz olarak- yüklem olamadığı konu. Bu manayı daha anlaşılır kılmak adına somut şeylerle örnek verilebilir, örneğin yazmak hükmü taş üzerine cari değildir, yani yazmak, taşın ne olumlu ne de olumsuz olarak vasıflandığı niteliklerdendir.

Dolayısıyla “gaybî” diye nitelenen husus, bu anlamlardan biriyle irrasyonel olmalıdır. Eğer gaybî olan için irrasyonelite “muhal olan” manasında kullanılıyorsa, zıtları bir arada cem eden cedelî bir aklın olması, mantık felsefesi bakımından uzak bir ihtimal değildir. Bu durumda din, cedel gereği makul olur. Eğer bu bağlamda irrasyonelite “akılla ulaşılamayan” anlamında kullanılmışsa, bilinen akıldan daha yüksek bir aklın bulunması ve o aklın, bilinen aklın idrak edemediklerini idrak etmeye kadir olması mümkündür. Bu durumda din, bazılarının “ruh” diye adlandırdığı daha yüksek bir aklın iktizasınca rasyonel olur. Eğer gaybî olan için söylenen irrasyonelite üçüncü manasıyla yani “üzerine akıl hükmü cari olmayan” anlamında kullanılmışsa, o zaman din hakkında ne rasyonel (aklî), ne de irrasyonel (gayri aklî) denilebilir. Özetle denilebilir ki “*din, sadece gaybiyyâtta ibaret kabul edildiği takdirde bile, cedelî akılla da, ruhî akılla da, özel bir idrak kuvvesinin varlığıyla da çelişmez.*”<sup>450</sup>

Bu yüzden Taha Abdurrahman'ın İslamî modernite modelinde, din dairesi irrasyonelden ibaret değildir, tam tersine bu daire birçok ma'kulat barındırır. Hatta bunun da ötesinde Batılı rasyonelitenin kusurlarını gideren yeni bir rasyonel düşünce tesis eder.

Tefrik ameliyesinin kutsallığı mutlaka ortadan kaldırdığı yönündeki aksiyoma gelince, T. Abdurrahman'a göre bu aksiyom batıl bir varsayım üzerine kuruludur. Şöyle ki, buna göre “nerede kutsallık varsa, orada büyü vardır.” Bu varsayım, kuşkusuz ki batıldır. Çünkü kutsallık, alemi aşkın olan ve ona benzemekten münezze olan her şeye

<sup>449</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 51.

<sup>450</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 51.

isnat edilen bir sıfattır. Büyü ise dünyada yer alana, hatta onunla iç içe olana nispet edilen bir tazimdir. Nitekim ilkel ritüellerde bu durum açıkça görülür. Dolayısıyla bilimin keşfettiği bazı kanunların daha önce bazı topluluklar tarafından dünyadaki büyüleri güçler olarak algılanan şeylerin batıl olduğunu ortaya çıkarması, asla dünyanın kutsallık vasfını kaybettiği anlamına gelmez. Zira “*alem, salt kanunlarının keşfedilmesiyle üzerindeki sır perdesinin aralanacağı olgulardan ibaret değildir, bilakis o ayet olma seviyesine yükselen olgular toplamıdır.*”<sup>451</sup> Öyleyse İslami modernitede insanın doğayla ilişkisi onu bayındır hale getirmek için sırlarını keşfetme ilişkisidir. Bu ilişkide insan doğayla olan ontolojik bağlarını kesmez. Zira alemin batınına nüfuz etmenin ve ondaki ayetlere ulaşmanın yegane yolu, bu doğal olgularla olan varlıksal iletişimi sürdürmektir. Bu ontolojik iletişimi korumak, dünyaya anlam kazandırdığı gibi, onun akıbetine güvenmeyi ve kucağında ölmeyi de kolaylaştırır.<sup>452</sup>

## 2.5. Taklitçi Evrensellik Değil, Özgün Evrensellik

Bütün semavî dinlerde olduğu gibi, İslam’da da bütün insanlığı kapsamak düşüncesi vardır. Ne var ki, Taha Abdurrahman’a göre, Müslümanlar modernite çağında İslam’ın evrenselliğe olan bu çağrısını iyi kullanamamışlardır, zira onu sadece İslam’ı savunma bağlamında düşünmüşlerdir. Oysa ona göre yapmaları gereken, salt savunmacı etkinliği bırakıp verimlilik ve üretkenlik yoluna girmeleri ve bu doğrultuda –Taha Abdurrahman’ın tabiriyle- “dünya toplum”una yeni bir modernlik modeli sunmalarıdır. Bunun için de elbette ilk önce Batılı modernitenin evrensellik anlayışındaki zarar verici uygulama aksiyomlarını tehdit edip onlardan sakınmaları gerekir. Taha Abdurrahman’ın belirlemesine göre bu aksiyomlar, (ı) Modernite bireyselci düşüncüyü güçlendirip köklü hale getirir, (ıı) Laiklik bütün dinlerin saygınlığını korur, (ııı) Modernitenin değerleri evrensel değerlerdir, şeklindedir.<sup>453</sup>

Birinci aksiyoma gelince, aslında araştırmacıların ortak kanaati, Batılı modernitenin bireysellik olgusunu ortaya çıkardığı yönündedir. Burada bahsettikleri bireysellik kavramını, bireyin bizzat kendisinin kendi akıbetini belirlemesi, hatta kendi hayatını kendi eliyle meydana getirmesi, tüm eylemlerinin mesuliyetini taşıması ve

<sup>451</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu’l-Hadâse*, s. 52.

<sup>452</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 53-54.

<sup>453</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 61-62.



toplum içindeki varlığını kendi özel mutluluğunu gerçekleştirmeye ve kendi zatını geliştirmeye vesile kılması anlamında kullanılmaktadır. Ne var ki, yukarıdaki ilk aksiyomun belirlediği bu bireysellik, “Batılı modernitenin pratiğinin ayrılmaz bir parçası olsa da, modernite ruhunun bir gereği değildir.”<sup>454</sup> Çünkü, Taha Abdurrahman’a göre, modernite ruhunun davet ettiği husus, aslında bireyi hakları, özgürlüğü ve onurunu koruma imkanıyla donatmaktadır; ta ki, toplum içinde farklı kurumlara işlerini görmek üzere katılabilsin. Bu çağrıda bireyin sadece kendi çıkarlarını düşünüp başkasının çıkarlarını hiç dikkate almamasına delalet eden bir şey yoktur. “Aksine tüm delalet ettiği şey, insana sırf insan olduğu için değer verilmesini istemektir.”<sup>455</sup>

Bu yüzden Taha Abdurrahman’ın İslamî modernite modelindeki “modern evrensellik”, hareket noktası olarak ufukta “dünya toplumu” diye adlandırılabilir yeni bir toplumun oluşmasının alametlerinin görüldüğü düşüncesini belirler. Oluşacak olan bu geniş toplum, Modern Batılı pratikten doğmuş olan toplumun kopyası olamaz; çünkü Batılı pratikteki mevcut toplum, sadece kendi çıkarlarını düşünen, tüm dertleri kendi arzu ve şehvetlerini nasıl doyuracağını düşünen bireylerden meydana gelen krizli bir toplumdur. Öyleyse bu toplumun Batılı uygulamadaki düşünce tarzından sıyrılıp kendisine yeni dünya toplumuna münasip olan yeni bir düşünce tarzı inşa etmelidir. Böyle bir düşünce tarzını inşa etmek de, insanlık ahlakî ve şer’î zaman olarak İslam zamanı içinde yaşadığından dolayı Müslümanların görevidir.<sup>456</sup>

Taha Abdurrahman’ın modernite düşüncesindeki evrensellik anlayışında, onun düşünme ilkeleri olarak belirlediği ve zikri geçen “şehadet” ilkesinin etkisinin çok büyük olduğu görülmektedir. Zira Kur’an-ı Kerim’deki “şehadet” kelimesinin farklı bağlamlarına bakıldığında, bu bağlamların hepsinde ortak bir bağlantının olduğu görülür. O da tanık olmanın, “orda olmanın” insana bir sorumluluk yüklediği yönündeki ortak anlamdır. Nitekim Taha Abdurrahman’ın yaratıcı evrensellik anlayışında Müslümanlar, kendi düşüncelerinin kendileriyle alakalı olduğu kadar, başkalarıyla da alakalı olduğu temelinden hareket ederek düşünmelidirler. Ona göre ancak böyle bir anlayış, modernite ruhunun sağlıklı bir tatbiki olabilir.<sup>457</sup>

<sup>454</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 62.

<sup>455</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 62.

<sup>456</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 63.

<sup>457</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 63.

Laikliğin bütün dinlerin saygınlığını koruduğu yönündeki ikinci aksiyoma gelince, laikliğin bütün dinleri eşit gördüğünü ileri sürmesinin sebebi, Taha Abdurrahman'a göre, özel hayat ile kamusal hayat arasında ayırım yapması ve bütün dinleri gayr-î aklî (irrasyonel) saymasıdır. Bu anlamda laiklik, aslında dinleri dışlayarak ve hakir görerek eşitlemektedir. Bu tür bir eşitliği de onların saygınlığını korumak olarak yorumlamaktadır. Kaldı ki, laiklik bütün ideolojileri, felsefeleri ve siyasetleri eşit saymayıp onları eleştiriye ve tefrik faaliyetine tabi tutmaktadır, bunlardan bazılarını doğru, bazılarını da yanlış görmektedir. Oysa dinler de farklılık arz etmektedir. Bazı dinler semavî, bazıları beşerîdir. Kimi dinler daha rasyonel, kimileri de daha kuşatıcıdır. Mantıkî olarak Batılı modernitenin laiklik anlayışının ideoloji ve felsefî akımlarda yaptığı gibi sahil olanını batıl olanından ayırmak üzere dinleri de aynı ölçüye vurması gerekirdi. Fakat Batılı modernliğin pratiğinde böyle bir tutarlılık görülmemektedir.

Taha Abdurrahman'a göre modern İslamî evrensellik, Müslümanların dinlerinin ne denli makul olduğunu bilmek üzere kendi dinlerinin diğer dinlerle olan ilişkisini düşünmeye konu etmelerini gerektirir. Zira bu tarz evrenselci bir bakışla meseleye eğildiklerinde dinleri dışlayan rasyonalitenin, dinleri anlamak için araç edinilmesi gereken ayetsel rasyonalite<sup>458</sup> değil, araçsal rasyonalite olduğunun farkına varırlar. Zaten Batılı pragmatikteki bireysel hayat ile kamusal hayat ayırımı da meşruiyetini araçsal rasyonaliteden almaktadır.<sup>459</sup> Bunun yanı sıra –bu araştırmanın rasyonalite eleştirisi bölümünde de belirtildiği üzere- araçsal aklın kurallarını belirlediği bir kamu düzeninin, bırakın insanlara, canlılara uymadığını, ancak cansız varlıklara uyabileceğini inkar etmek artık pek mümkün değil, zira böyle bir düzenin insan ahlakını, hayatını, yeri, göğü nasıl afetlere uğrattığı neredeyse herkesçe malum bir hal almıştır.

Batılı modernitenin evrensellik anlayışındaki üçüncü ilke olan “*Modernitenin değerlerinin evrensel olduğu*” şeklindeki aksiyoma gelince, Batılı modernite savunucuları büyük mücadeleler sonucu oluşturdukları değerlerin bütün akıllar ve bütün milletler için geçerli olma mahiyetine sahip olduğunu vurgularlar. Ne var ki, Taha Abdurrahman'a göre, onlar bu vurgulamayı yaparken önemli bir noktayı dikkatlerden kaçırıyorlar. Bu mühim nokta, onların davet ettikleri değerler ile ortaya koydukları

---

<sup>458</sup> Taha Abdurrahman, bu bölümün başında ele alınan “müeyyet rasyonalite”yi, bazı bağlamlarda ayetsel rasyonalite olarak da kullanır. Bu adlandırmayı da araçsal akıl sadece aleti aklederken, ayetsel akıl onun maksadını da akleder, düşüncesinden hareketle yaptığı anlaşılmalıdır.

<sup>459</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 63-64.

gerçeklik arasında büyük bir fark olmasıdır. Elbette ki, hiç kimse adalet, eşitlik, hürriyet, insan onuru gibi değerleri dışlamaz. Fakat “*Bu gün tanık olduğumuz ve yaşadığımız Batılı modernitenin uygulamasında evrensellik yoktur. Bilakis bu uygulama yereldir ve Batılılar bu uygulama pratiğini diğer halklara zorla dayatıyorlar. Demek ki, o (Batılı modernite) zor kullanılarak evrensellik seviyesine çıkartılmış modernitenin yerel bir tatbikidir.*”<sup>460</sup>

Bu yüzden Taha Abdurrahman kendi modernlik projesinde evrenselliği iki kısma ayırır: Bunlardan ilkinin, “*bağlamsal evrensellik*” diye adlandırıp şöyle izah eder: Bağlamsal evrensellik, herhangi bir toplumda üretilen özgün bir şeyin, başka bir toplumun pragmatikliği gölgesinde yeniden özgün olarak üretilebileceğini söyler ve bunu bir zenginleştirme etkinliği olarak algılar. Diğer kısmı da “*mutlakçı evrensellik*” diye tesmiye eder, onu da şöyle açıklar: Mutlakçı evrensellik anlayışı, herhangi bir toplumda özgün bir şey üretildiği zaman onun başka bir toplumun pragmatikliğine göre yeniden üretilmeyeceğini, aksine asli şekliyle alınması gerektiğini öne sürer. Modernite ruhunun doğru tatbikinden doğacak olan evrensellik, Taha Abdurrahman’a göre, kesinlikle mutlakçı olmayan, tersine bağlamsal olan evrenselliştir. O, buna delil olarak da “*insan hakları*” meselesini gösterir, nitekim onun tatbiki dünyadaki farklı ülkelere göre farklılık arz ettiği gibi, bizzat Batılı ülkeler arasında bile farklıdır. Batılı ülkelere her biri insan haklarını kendi özel ihtiyaçlarına göre uygulamaya koyar.<sup>461</sup>

Taha Abdurrahman’ın kendi İslamî modernite modeli için belirlediği uygulama aksiyomlarını ele aldıktan sonra onun modernite ruhu için belirlediği üç temel ilkeyi, yani zikri geçen tenkit, rüşd ve şumul ilkelerini İslamî pragmatik içinde nasıl tatbik ettiğini bahse konu etmek konunun mantıkî teselsülü açısından yerinde olacaktır.

### 3. ELEŞTİRİ İLKESİNİN İSLAMÎ MODERNİTE TARAFINDAN TATBİKİ

Önceki bölümlerden de anlaşıldığı üzere Taha Abdurrahman’ın tasavvurunda modernitenin ruhu bir ve değişmez iken, bu ruhu uygulama neticesinde ortaya çıkan modernitenin pratikleri çoktur ve farklıdır. Bu sebeple ona göre modernite ruhunun uygulamaları arasında rekabetin vuku bulması ve bu uygulamalardan bazılarının diğerlerinden üstün olması gerekir. İşte “*bu rekabet ve üstünlük durumunun varlığına*

<sup>460</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 65.

<sup>461</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 66.

*istinaden İslamî moderniteye, bu ruhun Batılı tatbikini eleştiriye tabi tutma hakkı doğar.*"<sup>462</sup> Çünkü modernite ruhunun temel ilkelerinden birisi olan tenkit ilkesi, böyle bir eleştiri faaliyetini gerekli kılar.

Modernite ruhunun ilkelerinden biri olan tenkit ilkesi, zımnında *rasyonalizasyon ve tefrik etmek* şeklinde iki temel unsur barındırır. Batılı modernite uygulamasında bu aklileştirme etkinliği araçsal akıl ile gerçekleştirilmişken, İslamî modernite tatbikinde müeyyet akılla, yani genişletilmiş akıl ile yapılmıştır. Keza tefrik faaliyeti Batılı uygulamada yapısal, yani mutlak bir tefrik olarak icra edilmişken, İslamî uygulamada işlevsel ve güdümlü olarak tatbik edilmiştir. Bu yüzden Taha Abdurrahman, tenkit ilkesinin İslamî pragmatikteki tatbikini izah etmek ve aynı ilkenin Batılı modernite uygulamasındaki yanlışları ve çarpıkları açığa çıkarıp onları düzeltmenin yolunu göstermek amacıyla Batılı pratikten iki konu seçmiştir. Bunlardan biri, **küreselleşme**, diğeri de **aile** meselesidir. O, tenkit ilkesinin tatbiki için özellikle bu iki konuyu seçmesinin nedeni olarak, araçsal rasyonalizasyonun Batılı pragmatikte en geniş çerçevede küreselleşme sisteminde tecelli etmesini ve yapısal tefrik faaliyetinin de en geniş çerçevede Batılı aile pratiğini etkilemesini belirtir.<sup>463</sup>

Taha Abdurrahman, kendi modernite modeline temel olarak inşa ettiği “müeyyet rasyonalite” teorisini –bu bölümün başlarında zikredildiği üzere- dinî amelle genişlettiği ve “fonksiyonel tefrik” kuramını ise İslam’a özgü olan dinî amelin yönlendirmesiyle kayıtladığı için küreselleşme ve aile özelinde yaptığı izah ve eleştirileri, ahlakî değerler temelinde yapmıştır. Bu doğrultuda Batının “küreselleşme sistemi” ile “aile sistemi”nin karşılaştığı büyük ahlakî problemleri keşfetmeye ve bu problemlerin İslamî modernlikle nasıl çözüleceğini ortaya koymaya özel bir önem vermiştir. Bu yüzden burada sırasıyla önce Taha Abdurrahman’ın belirlemelerine göre küreselleşmenin sebebiyet verdiği büyük ahlakî sorunlar, ardından da onun kendi modernite modelinde geliştirdiği İslamî aklileştirme faaliyetinin, özünde barındırdığı ahlakî ilkeler sayesinde bu sorunları ortadan kaldırmaya kadir olması bahse konu edilecektir.

---

<sup>462</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 73.

<sup>463</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 74.

### 3.1. Müeyyet Rasyonalizasyon ve Batının Küreselleşme Sistemi

Taha Abdurrahman, müeyyet rasyonalizasyon teorisiyle Modernite ruhunun Batılı uygulama tarzını eleştirir ve Batılı pratiğin ifraz ettiği küreselleşme sisteminin temel ahlakî ilkeleri nasıl ihlal ettiğini ve bu ihlalin neticesinde onların yaşantı ve yaklaşım tarzlarında ortaya ne tür çirkin afetler çıktığını beyan eder. Fakat burada onun bu husustaki tahlillerine değinilmeden önce “küreselleşme” kavramını nasıl tanımladığı bahse konu edilecektir; çünkü bu kavramın birçok farklı tanımı yapılmıştır<sup>464</sup> ve bir kavram hakkında verilen hükümleri doğru anlamak ve değerlendirebilmek için onun açık bir tasavvuruna sahip olmak gerekir.

#### 3.1.1. Küreselleşmenin Tanımı

Bu kavram, yarım asra yakın bir zamandan beri düşünürler ve akademisyenler tarafından yoğun bir şekilde araştırma konusu yapılmıştır. Bu araştırmalarla onun etkileri ve sonuçları belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmacılara göre, küreselleşme mefhumu, ilk önce ekonomi alanında –özellikle ticarî bağlamda- ortaya çıkmış ise de sonradan iktisadî alanı aşan bir sisteme dönüşmüştür. Bu dönüşümle birlikte de politika, düşünce ve eğitim gibi hayatın bütün yönlerini kapsayan geniş bir yelpazede kullanılmaya başlanmıştır.<sup>465</sup> Bu nedenle de tanımlanabilmesi zor hale gelmiştir. Bu durumdan dolayı Taha Abdurrahman, bu kavrama yapılan tanımları almayıp kendisi onu tüm kuşatıcılığıyla ortaya koyan bir tarif yaparak şöyle demiştir: “*Küreselleşme, kurulan üç hakimiyet vasıtasıyla dünyayı, bireylerin ve toplumların arasındaki ilişkilerden oluşan tek bir alan haline getirecek şekilde aklileştirmektir. Bu hakimiyetler, ‘kalkınma alanında ekonominin hakimiyeti’, ‘bilim alanında teknolojinin hakimiyeti’, ‘iletişim alanında internetin hakimiyeti’dir.*”<sup>466</sup>

Bu tanıma göre küreselleşme, sürekli bir rasyonalizasyon mahiyetinde devam eden geniş çerçeveli bir eylemdir. Bu eylem, sonsuz giriftlik ve kesintisiz artış arz eden iktisadî, ictimaî, siyasî vb. ilişkileri küresel ölçekte birleşik bir çerçeveye dahil eder. Ve bu birleşik çerçeveyi oluşturabilmek için araç olarak da üç alanda hakimiyet kurar. Dünya çapında bir birleşik ilişki alanı bina etmeye katkıda bulunan bu üç hakimiyet,

<sup>464</sup> Bûzibre Abdusselam, *Nakdu'l-Hadâse*, s. 181.

<sup>465</sup> Bûzibre Abdusselam, a.g.e., s. 183.

<sup>466</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 83.

küreselleşmeye maruz kalmış kimselerin ahlakına, Taha Abdurrahman'a göre, doğrudan etki etmiştir. Yukarıdaki tanımın daha iyi anlaşılması için sözü geçen üç hakimiyetin mahiyetlerini ve temel ahlakî değerlere nasıl zarar verdiğini ele almak yerinde olacaktır.

### ***3.1.2. Kalkınma Alanında Ekonominin Hakimiyeti ve Ahlakî İhlalleri***

Küreselleşmenin aklileştirme faaliyeti, tüm kalkınma şekillerini kapitalist ekonominin belirleyiciliğiyle, yani serbest ticarî mübadele bağlamıyla kayıtlar. Çünkü kapitalist ekonomi mantığına göre tüm ulusların uğruna mücadele etmesi gereken en yüce kalkınma, iktisadî gelişimdir. Buna sebep olarak da ekonomik gelişmişliğin imkanları arttırdığı, istihdam alanı yarattığı ve zengin sayısı arttıkça fakir sayısı azalacağından fakirler ile zenginleri birbirine yakınlaştırdığı şeklinde bazı iddialar serdedir. İşte, bu kapitalist mantığı desteklemek için küreselleşme, devasa yatırım ve pazarlama şirketlerine serbestlik tanımanın yanı sıra, bu şirketlerin daha fazla nüfuz ve egemenlik kazanmalarını sağlamak için Dünya Bankası, İMF ve Dünya Ticaret Örgütü gibi güçlü müesseseler kurmuştur.

Taha Abdurrahman'a göre kapitalist ekonominin bu hegamonik baskısı sonucu ortaya çıkan küresel ilişkiler, kesinlikle sadece maddî çıkarlar ilişkisi olabilir. Çünkü kendi uluslarını aşırıp kalkınma götüreceği iddiasıyla sınır tanımadan dünyaya yayılan bu şirketler; kayıtsız pazarlama, şartsız rekabet ve sınırsız kâr mantığıyla çalışır. Bu ekonomik yaygınlık faaliyeti başboştur, onu denetleyecek güçte ve yetkide küresel sivil bir toplum yoktur. Bu yüzden sözü geçen şirketler, tüm ulusları otoritesi altına almak ve aralarına kendi materyalist değerlerini yaymak için kanunlardan sıyrılmanın yollarını bulmaktan, baskı yapmaktan, birey ve gruplara rüşvet vermekten kaçınmaz. Bunun doğal sonucu olarak da rüşvet, yılgınlık, dayanışmanın yok olması, vatandaşlığın hükmünü kaybetmesi, suçun intişar etmesi, sapkın hazzcı yönelimlerin çoğalması ve uyuşturucunun hakim olması gibi yıkıcı ahlakî problemler baş gösterir. Taha Abdurrahman, tüm bu mülahazalardan hareketle şöyle der: *“Küresel ekonomik rasyonalizasyondan doğan küresel ilişkilerde manevî itibarlara yer yoktur. O derece ki, küreselleşme sistemindeki kalkınma, bu tür itibarları ilke edinen, yani ‘tezkiye’ diye adlandırılacak cinsten bir kalkınmaya karşı çıkar.”*<sup>467</sup>

---

<sup>467</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 80.

Bu tarz tezkiye temelli bir kalkınmaya karşı çıkmalarının yegane sebebi, onun çıkar olgusu için insanın maddî olsun, manevî olsun halini iyileştirip ıslah etmesini şart kılmasıdır. Bu şartın gerçekleşme yolu da insanın insanlığını, yani ahlakiliğini arttırmaktır. Oysa Batılı küreselliğin Homo Economics'inin ahlakı *“Kesintisiz gelen ilahî ihsanları kutsarmışçasına küresel ekonomiyi kutsayan kimselerin ahlakıdır. Herkesin maruz kaldığı büyük iktisadî fitne, bu ekonominin nasıl ilahlaştırıldığını ispatlar.”*<sup>468</sup>

### **3.1.3. Bilim Alanına Teknolojinin Hakimiyeti ve Amel İlkesini İhlal Etmesi**

Teknik ve bilime dair geleneksel tasavvurda uygulamalı bir bilgi olması hasebiyle teknoloji, teorik bir bilgi olması hasebiyle bilime tâbi idi ve onun amaçlarına hizmet ederdi. Ne var ki, bu öncelik durumu, küresel rasyonalizasyon sisteminde artık kabul edilmiyor. Bunun nedeni de bu iki alan arasındaki ilişkinin girift bir hal alması ve teknolojinin içinde uygulandığı sosyal ve kültürel bağlamları araştırmaya başlaması, yani nazarî bilimin alanına da müdahil olmasıdır. Böylece, bilim teknolojinin aracı haline geldi ve teknoloji tarafından ya küresel pazarın belirlediği tüketim ihtiyaçlarına ya da bu pazara hakim şirketlerin geliştirdiği ticarî projelere göre yönlendirir oldu. Teknolojinin bilime bu etkisi, bilginin farklı alanlarında keşif ve icatların hızlıca artmasına yol açtı. O derece ki, genetik mühendisliği ve biyolojik kimya gibi bazı keşifler insanlığın geleceğine yönelik şiddetli korku ve kaygıların doğmasına sebep oldu. Artık doğal varlığı ve insan toplumunu tanzim eden ilişkiler, deney ve hesaplamanın katı determinizmi gölgesinde belirlenir oldu. Teknolojik egemenliği kuran bu araçsal akıl etkinliği, küresel sistemi icraî eylemin çerçevesine hapsedip ilkesel değerler gerçekleştirmeyi hedefleyen amel atmosferinden mahrum bıraktı. Bu yüzden de bu sisteme inanan kimselerin ahlakı *“sınırsız olan ilahî ilmi kutsarmışçasına bilim ve teknolojiyi kutsayan kimselerin ahlakıdır. Etrafımızda gördüğümüz teknoloji tutkusu, teknolojinin ilahlaştırıldığına şahittir.”*<sup>469</sup>

### **3.1.4. İletişim Alanına İnternetin Hakim Olması ve Hakikî İletişimin Yitirilmesi**

<sup>468</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 80.

<sup>469</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 82.

Modern dönemde iletişim ve internet, sistem yönünden birbirine entegre oldu. Bu entegrasyon, son derece etkin bir şekilde muhtelif bilgilerin sınırsız olarak toplanıp depolanmasını ve dünyanın dört bir yanındaki tüketicilerin bu malumatı yüksek bir hızla aktarıp paylaşımlarını sağladı. Buradan hareketle Batılı küresel sistemin savunucuları, internetin dünyayı küçük bir köy haline getirdiği metaforunu sıklıkla kullanırlar. Fakat, Taha Abdurrahman'a göre, internetin meydana getirdiği küresel çaptaki ilişkilere derinlemesine bakıldığında görülür ki, internet kullanıcıları arasındaki ilişki aynı köyde yaşayan kimselerin ilişkisine benzememektedir. Çünkü internet ağı aracılığıyla bilgi veren ve alan iki tarafın arasındaki doğrudan iletişim birbirleriyle değil, önlerindeki cihazlardır. Onların birbiriyle olan iletişimleri ise dolaylı ve son derece tek yönlü ve boyutsuzdur. Kaldı ki, *“internet ağındaki bilgiler ticarî amaçlarla yapılan reklamdan bir deniz içinde yüzer.”* Oysa hakikî iletişim, canlılık taşımayan simgeler şeklinde değil, ticaret gibi öznel amaçlardan soyutlanmış iki canlı arasında gerçekleşir.

İletişim alanına internet ağının egemen olması sonucu, Batılı modernite pratiğinde ortaya çıkan ahlakî problem, hakikî iletişim ilkesinin ihlal edilmesidir.<sup>470</sup>

Pekiye, Batılı araçsal rasyonalizasyon etkinliği neticesinde maddî çıkara hapsolmek, değer gözeten amelden mahrum olmak ve hakikî iletişimi kaybetmek şeklinde ortaya çıkan bu üçlü ahlakî kriz nasıl aşılabilir?

### **3.2. Küreselleşmenin Ahlakî Afetlerini Gidermek**

Taha Abdurrahman, bu afetlerin nasıl ortadan kaldırılacağından önce bu afeti kimin bertaraf etmeye güç yetirebileceği meselesini tartışır. Bu ıslahçı, modern Batı olabilir mi? Ona göre bu sorunun cevabı kuşkusuz bir şekilde “hayır”dır. Çünkü Batı her ne kadar bu afetlerin farkındaysa ve bu uğurda çaba sarf etmekteyse de, bu hususta muvaffak olabilmekten çok uzaktır. Bunun nedeni, bu krizleri ortaya çıkaran düşünce mekanizmasının onları çözme gücüne yapısal olarak sahip olamayacağıdır. Nitekim Batı'da bu yöndeki çabalara rağmen, bir düzelmelerin olmaması, hatta meselenin giderek kötü bir hal alması bunun bariz bir göstergesidir.<sup>471</sup>

T. Abdurrahman'a göre, bu ahlâkî çöküşleri ancak ilahî bir din ortadan kaldırabilir. Çünkü sadece ilahî din, bu sistemin ürünü değildir. Hatta tam aksine, bu sistem, -tahrif ederek olsa bile- dinin ürünü bazı hususlar içerir. Bunun bir sebebi de

<sup>470</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 83-85.

<sup>471</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 85-86.



sadece dinin kadir-i mutlak ve adil-i mutlak olan yaratıcının şer'î olmasıdır. Bir diğer neden ise sadece din, bütün insanlığa gelmiş ve bütün kavimlerin birliğine davet etmiştir. Zaten bu yüzden Batılı modernitenin dini kökünden kazıma iddiasına rağmen, ifraz ettiği ahlakî afetlerden kaçan insanlar, yegane merci olarak dini görüp ona sığınıyorlar.<sup>472</sup> Durum bu ise ortaya yeni bir soru çıkıyor: Bunu hangi din yapabilir? Taha Abdurrahman'ın cevabı nettir: “(...) *Muhakkak ki, küreselleşmeyi yenip onun araçsal rasyonalizasyon istikametine son verecek olan din, **İslam dinidir.***”

Taha Abdurrahman bu tezini, “*ahlakî zaman delili*” diye adlandırdığı bir delille savunuyor. Bu delilini inşa etmeye insanlık tarihinin başlangıcının ilahî şariatların inmesiyle beraber olması noktasından başlıyor. Bilindiği üzere bu şariatlar, insan oğlunun sosyal davranışlarını belirlerken ve medenî varlıklarını gerçekleştirirken uymakla yükümlü tutuldukları hayat tarzlarıdır. Taha Abdurrahman, buradan hareketle tarihsel dönemleri şariatlara göre belirlemekte ve her dönemi de “ahlakî zaman” diye adlandırmaktadır. Her dinin ahlakî zamanı, o dinin başlaması ile başlayıp ondan sonraki dinin zuhuruyla son bulur. Burada şu hususu belirtmekte fayda var: Taha Abdurrahman, “ahlakî zaman” kavramının “tarihsel zaman” kavramı ile karıştırılmaması gerektiğini vurgular; zira ahlakî zaman, değerlerin zamanıdır, değerler de her yeni dinle yenilenip dönüşebilir. Bahse konu bu zamanda mesuliyet o zamanın dinine girenlerin üzerindedir. Oysa tarihsel zaman, olayların tarihidir, olaylar da tekrarlanıp yenilenmez. Bu zamandaki mesuliyet sadece o olayları yapanların üzerindedir. Bu da demektir ki, “(...) *bu çağda yaşayan her Müslüman, tarihsel anlamda yapıcısı olmasa da 'küreselleşme'den sorumludur; çünkü ahlakî zaman onunkidir, başkasınıniki değil.*”<sup>473</sup>

Küreselleşmenin ahlakî zararlarını defetme meşruiyeti ve gücüne sahip olan din, İslam olduğuna göre onun bu izale faaliyetini nasıl gerçekleştireceğini izah etmek gerekir.

### **3.2.1. Küreselleşmenin Ahlakî Afetlerini İzale Edecek İslamî İlkeler**

Taha Abdurrahman bu ilkeleri izah etmeye başlamadan önce “dünya” mefhumunun küreselleşme sahipleri arasındaki yaygın tasavvurunu tashih eder. Ona göre dünya, onların betimlediği gibi bir alan içindeki kayıtsız ve sonsuz ilişkilerden müteşekkil değildir. Bilakis o, ahlakla kayıtlı olan ilişkiler alanıdır. Yani “*o, ilişkisel ve*

<sup>472</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 87.

<sup>473</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 88-89.

*ahlaksal bir alandır*". Dolayısıyla insanların arasındaki münasebet ahlakî bir münasebettir ve her birey sadece belli bir gruptan veya topluluktan değil, bütün alemden mes'uldür. Öyleyse İslam modernliğindeki evrensellik, dünyayı ahlakî ilişkilerden meydana getiren bir alana dönüştürmeye yönelik yapılan aklileştirme çabasından ibaret olmalıdır.

Alem tasavvurunu İslamî bağlam içinde tashih ettikten sonra İslam'ın küreselleşmenin kurduğu ilişkilerin sahip olduğu ahlakî afetleri nasıl ortadan kaldırdığını izah eden Taha Abdurrahman, yukarıda zikri geçen Batılı egemenlik alanlarının her biri için çözüm yolunu gösterir. Bunu elbette ki bir felsefecinin kavramsallaştırma ve kuramsallaştırma üslubuyla yapar.

### **3.2.2. Fazilet Kazandıran Hayır İlkesi**

İslamî aklileştirmenin ilkelerinden olan bu ilke, iktisadî kalkınma faaliyetinin omurgasına ahlakî değerleri yerleştirir. Bununla da ekonomiyi, maddî menfaatleri sağlamaktan yani kalkınma seviyesinden, ahlakî maslahatları gerçekleştirmeye yani *tezkiye mertebesine* yükseltir. Çünkü pazar ekonomisindeki "ticaret" kavramı, ahlakî itibardan soyutlanmış alış veriş eylemlerinden ibarettir; oysa İslam'da mutlak bir ticaret anlayışı yoktur. İktisadî eylemin İslamî bir vasıf kazanabilmesi için hem hali hem de malî tezkiye eden fazilete erdirici bir hayır niyeti taşıması gerekir. Şu da var ki, İslam'daki "fazileti amaçlama" ilkesi, sadece pazar ekonomisinin "meta ticareti" bakımından ayrılmaz, aynı zamanda her şeyin sahibinin Yüce Allah olduğu itikadını içermesiyle de ayrılır. Bu itikat, insanları "mülkiyet duygusu"nun insanoğlunu maruz bıraktığı büyük ahlakî sorunlardan korur; nitekim başka hiçbir duygu mülkiyet duygusunun insan oğlunda sebebiyet verdiği kadar afetlere neden olmaz. Binaenaleyh, *"salah getiren kalkınma, ancak iktisadî temel unsurlar, manevî ufukla iletişimi devam ettiren diğer unsurlarla bütünlendiğinde gerçekleşebilir."*<sup>474</sup>

### **3.2.3. İbret Alma İlkesi**

Bu ilke, gerektirdiği husus üzerinden anlaşılmaya çalışıldığında Taha Abdurrahman'ın şu mücmel ifadesi bunu sağlar: *"Faydalı bilim, ancak şeylerin sebebinden önce hikmetlerine, şimdiki halinden önce sonuçlarına bakmakla elde"*

<sup>474</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 89-92.

*edilir.*<sup>475</sup> Sebep, sebepli diye adlandırılan bir eseri ortaya çıkararak eylemdir. Hikmet ise bu eylem vasıtasıyla gerçekleştirilmek istenen maksat/ahlakî değerdir. Buna göre İslam modernliğinde bilgi üreten kimse, sadece sebepleri idrak etmekle kalmaz, aksine onları aşarak her makamdaki hikmetleri anlar. Hikmeti bulduğunda da sebepleri onlara tabi kılar. Öyle ki, eğer bir şeyin sebebi onun hikmetine uygun olursa onunla amel eder, eğer aykırı olursa onunla amel etmeyi terk eder. Böylelikle, bu ilke iki kavramı yeniden düşünmemizi gerektirir. Bunlar “bilimin teknolojik uygulaması” ile “bilimsel araştırma” kavramlarıdır. Çünkü her uygulama faydalı, her araştırma da meşru değildir. Bu yüzden İslamî aklîleştirilmenin bu ilkesi bilgi üretme ve bilimsel etkinlikte bulunma hususunda insan oğlunu salt araçsal operasyonlar yapmaktan çıkarıp makâsıd (ahlakî değerler) gözetilen bilimsel üretim seviyesine yükseltir.<sup>476</sup>

#### **3.2.4. Sonuçları Düşünmek İlkesi**

Bilim etkinliğini salt operasyonel mantıkla yapan kimseler genelde bilimsel üretim sonucu elde edilen şeyin şimdiki haline bakıyorlar. Oysa İslamî aklîlik yöntemiyle yapılan bilimsel faaliyet şimdiki halden ziyade, sonuçtaki duruma bakar ve eğer bu bilimsel faaliyet, sonuçları bakımından ahlakî zarar getirecekse –velev ki şimdi faydalı olsun- onu terk eder.<sup>477</sup>

#### **3.2.5. Tanışma (teârüf) İlkesi**

Teârüf ilkesi, Taha Abdurrahman’ın terminolojisinde, sağlıklı bir iletişimin ancak birbirinden daha saygın iki mütekellim arasındaki güzel sözle gerçekleşebileceğini ifade eder. Nitekim Arapçada tanışma (التعارف) ile iyilik (المعروف) kelimeleri aynı kökten/asıldan türemektedir. Dolayısıyla İslamî modernlik pratiğinde tanışma, dolayısıyla diyalog her zaman ahlakî değere tabidir.<sup>478</sup> Taha Abdurrahman’ın bu ilkesi, iki iletişim kavramını yeniden gözden geçirir. Bunlar, “sınır tanımadan artan enformasyon isteği” ve “(ahlaktan) mücerret küreselleşme” kavramlarıdır. Zira bu kavramların zımında yer alan aksiyomların aksine, malumattaki her artış olumlu değildir. Her bilgi de tarafsız değildir. Bu doğrultuda bahsi geçen iki kavram, haber

<sup>475</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 93.

<sup>476</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 93-94.

<sup>477</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 94.

<sup>478</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 95.

aktarımının iyilik yapma eyleminin sonucu, haber veren ile haberi alan arasındaki ilişki de birinin diğerini tanımasının eseri olacak şekilde yeniden inşa edilmelidir.<sup>479</sup>

Buraya kadar Taha Abdurrahman'ın, modernitenin ruhu için belirlediği eleştiri ilkesinin içerdiği “rasyonalizasyon” faaliyetinin onun İslamî modernite teorisinde nasıl uygulandığı beyan edildi. Şimdiyse eleştiri ilkesinin ikinci unsuru olan “tefrik (Differentiation)” etkinliğinin İslamî modernite modelinde nasıl uygulanacağı ve bu ilkenin Batılı pragmatikteki uygulamadan ayrıldığı hususlar bahse konu edilecek ve uygulama konusu olarak da Batılı moderniteden en çok etkilenmiş olan “aile kurumu” seçilecektir.

### 3.3. Batılı Aile Düzeni ve Müeyyet Tefrik İlkesi

Daha önce de belirtildiği üzere Taha Abdurrahman'ın İslamî modernite modelinde müeyyet tefrik faaliyeti, Batılı modernitede olduğu gibi şeylerin yapısı ve mahiyetleri üzerine kurulmaz; tersine şeylerin vazifeleri ve amaçları üzerine inşa olunur. Onun tefrik anlayışında, birbirinden ayrılan şeyler mutlak olarak tefrik edilmiş sayılmaz; bilakis belli bir amaç ve görev için ayrılmış kabul edilirler ve bu amaç ve görevin ihtiyaç olmadığı durumlarda tekrar bitişik ve beraber kabul edilirler. Çünkü İslamî pragmatikte var olan “*Aslolan, şeylerin bitişik (muttasıl) olmalarıdır; sadece bir delille ispatlandığı takdirde şeyler arasında ayırma gidilebilir*” şeklindeki ilke bunu gerektirir.<sup>480</sup>

İşte, Taha Abdurrahman tefrik ameliyesi bakımından modernite ruhunun Batılı tatbikinin eseri olan Batılı aileyi eleştirmiş ve onda ahlakî kuralların ciddi bir ihlali olduğunu beyan etmiştir. O derece ki, tefrik faaliyetini yapısalcı bir şekilde icra eden Batılı modernite, sonuç olarak Batılı aileyi üzerine kurmak istediği değerleri bizzat ihlal eden bir aile düzeni ifraz etmiştir. Taha Abdurrahman, Batılı yapısalcı tefrik etkinliğini aile konusu özelinde eleştirmeye başlamadan önce aile kavramına yönelik genel hatları belli bir tasavvur oluşturmak için önce onu tanımlamıştır. *Aile*, ona göre, *insanın içinde nesep ilişkisiyle başkası ile bağ kurduğu ve bu bağa göre ahlaklandığı mahaldir.*<sup>481</sup> Bu tanıma göre aile, insanlar arasındaki ahlakî ilişkilerin asıl menşeyidir. O şekilde ki, ahlak olmaksızın insanî bir ilişki, aile olmaksızın da ahlak söz konusu değildir.

<sup>479</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 98.

<sup>480</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 99.

<sup>481</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 99.

Taha Abdurrahman'ın modern Batılı aile eleştirisini ele almadan önce onun modernitenin ahlakî eleştirisinde merkeze aldığı aydınlanma düşüncesinin en kesin ayırımı olan ahlak ile din arasında yaptığı ayırımı kısaca değinmek yerinde olacaktır. Taha Abdurrahman, modernite erbabının ahlakı dinden ayırma yönünde çabalarını üç ilkeye yoğunlaştırdıklarını belirtir. Bu ilkelerden biri, *insana yönelme ilkesidir*. Bu ilke muktezasınca insan gaybî bir güce veya aşkın bir varlığa ihtiyaç duymaksızın kendisini çekip çevirebilir, akıbetini belirleyebilir. Öyleyse tasavvur ve tasarruflarımızda ilaha değil, insana yönelmeliyiz. İkinci ilke de *aklı yegane araç edinmektir*. Bu ilke, insanın her şey hakkında vereceği hükümleri ve bu hükümler gölgesinde yaşayacağı hayatı, dışsal bir otoriteye (vahye) ihtiyaç duymaksızın içsel bir otorite (akıl) ile belirleyebilir. Öyleyse, vahye değil, akla dayanmalıyız. Üçüncü ilke ise *dünyaya bağlanmaktır*. İnsanın hayatı, bu ilke uyarınca, dünya ile sınırlıdır, bu yüzden de onda sürekli ve mükemmel bir şekilde ilerlemeye çalışmak esastır. Ahiret söylemi, saptırıcı ve sanısal şeylerden ibarettir. Dolayısıyla insanları bu söylemden kurtarmak için akıllarını aydınlatmalı, iradelerini özgürleştirmelidir.

Modernite pragmatizminin bu ilkeler üzerine kurmuş olduğu ahlak, modern aile düzeninin teşekkülünde belirleyici bir rol oynamıştır. Bunun neticesinde Batıda ortaya çıkan yeni ahlak, aile içi ilişkileri üç açıdan dinden ayırmıştır. Bunlar şöyledir:

- a- Modernite evliliği medenî bir akit saymıştır. Oysa önceleri nikah kilisenin iznine ve kıymasına tâbi idi.
- b- Talakı mubah kıldı. Daha önce kilise, boşanmayı haram sayıyor ve evliliği, karı kocadan birinin ölümüyle biten daimî bir ilişki sayıyordu.
- c- Karı ile koca arasındaki sevgi ilişkisini başlı başına var olan bağımsız bir ilişki kıldı. Oysa eşler arasındaki sevgi moderniteden önce manevi dışsal bir ilişki üzerine, yani Tanrı sevgisi üzerine kuruluydu.<sup>482</sup>

Modern ailenin bu üç tezahürü, aslında aile içi ilişkileri dinî itikatların otoritesi altından çıkarıp tamamen medenî hale getirme çabasının neticesiydi. Taha Abdurrahman'a göre modern aile ile dinî ahlak arasındaki bu bariz ayırım da esasında genel olarak Batılı modernitenin bütün pratik uygulamalarının temelinde bulunan üç

---

<sup>482</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 100-102.

temel ilke üzerine bina edilmiştir. O, bu ilkeleri aşağıdaki üç madde halinde belirlemiştir.<sup>483</sup>

a- **İnsana Yönelim ve Hümanist Ahlak:** Bu ilkeye göre, insan kendi zatında bir gayedir, doğumuyla getirdiği onuru korunmalı ve saygınlığı her şeyin üstünde gelmelidir. Bunun yanı sıra insan; salt bir birey, yani geniş insanlık toplumu içinde bilinmeyen bir birey değil, müşahhas yani özel ve bilinen bir kişidir. Bu ilkenin sonucu olarak Batılı aile, genel bir daire olan toplumun karşısına özel bir daire olarak çıkarıldı. Bu da modern devletin kamusal alana otoritesini dayatırken aileye özel bir bağımsızlık ve belli bir otorite vermesi neticesini doğurdu. Nitekim Napolyon anayasası diye bilenen anayasada aile, babanın ve kocanın otoritesi altında yer almış ve bu yetkisini kötüye kullanmadığı müddetçe aile içi suçların cezasını babanın verebileceği kabul edilmiştir.

b- **Aklı Yegane Vesile Edinmek ve Dayatmacı Ahlak:** Batılı modernite akla mutlak otorite vasfını yükleyince, insandan rüştünü idrak etmiş bir özgürlük yaşamasını istedi. Bu, insanın nefsinin her hevâ ve arzusunu yapmak şeklindeki olumsuz özgürlük değildir. Bu yüzden Batıda kanun, aklın gereği olarak kullanılan reşit özgürlüğü engellemiyordu; zira aklın ışığı sadece hem bireye hem de topluma faydalı olanı gösterir. Keza, insanın kendi iradesiyle –ister bir cezadan korkmak şeklinde olsun, isterse bir mükafat bekleme arzusu şeklinde olsun- bütün kişisel emel ve gayelerinden soyutlanıp kendisine görev olanı tayin edip onları sırf görev olduğu için yapmalıdır. Kişisel olandan sınırsız bir şekilde soyutlanıp fedakarlık yapmalı, toplumun faydasına olanda erimelidir.

c- **Sabit Haklara Sahip Olmak:** Bu ilkeye göre, insan doğası gereği, -varlığını korumak ve kimliğini gerçekleştirmek doğrultusunda eylemde bulunmak ve bu iki hususu sağlamayan eylemlerden sakınmak şeklindeki doğal kanun gereği- kendisinde sabit olan haklara sahip olmalıdır. Bu haklar, birbiriyle tezat arz eden iki türe ayrılır: Özel hayat alanını genişleten özgürlük hakları ve alacağı bazı hizmet hakları. Bu sonuncu hakların devletin kişinin özel alandaki etkisini ve nüfuzunu arttırabileceği aşikardır.

---

<sup>483</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 103- 106.

Bu izahtan anlaşılmaktadır ki, sözü geçen ilkeler Batılı modernite pragmatliğinde insan eylemlerinden keyfilik ve arzu merkezli olma durumlarını kaldırmaya yöneliktir ve dolayısıyla bir bağılıktan ziyade, bir dayatmadır. Bu dayatmanın neticesinde iki grup görev takdir edildi. Biri, salt görev duygusuyla aileyi muhafaza etmeyi, kişiyi korumaya önelemektir. Bu durumda aile içi bütün davranışlar ve eylemler, geleneksel aile düzeninde olduğu gibi anne ve babaya uymak için değil, aksine ödev duygusundan dolayı yapılır. Diğer grub ise toplumu korumak için aileyi korumanın asıl olduğu yönündeki ödevlerdir. Buna göre ailevî faziletler edinmek, adil bir toplum ve örnek bir vatandaş meydana getirmek için zaruridir.<sup>484</sup>

Burada kısaca “mutluluk ahlakı”ndan da bahsetmek icap eder, çünkü –yukarıda zikredildiği üzere- Batılı tasavvurda ahlakı dinden ayıran üçüncü ilke olan “dünyaya bağlanmak” ilkesi, ahireti göz ardı edip dünya hayatına bağlanmayı gerektirdiği için, bu özel mutluluğa verilen önemin abartılı bir şekilde artması şeklinde tecelli etmiştir. Buna göre mutluluk, insanın içinden neşet etmeli ve gündelik hayatta onun kendi iradesiyle meydana gelmelidir. İnsan, doğal olarak yaşamak, özgürlük ve eşitlik hakkına sahip olduğu gibi, mutluluk hakkına da sahiptir. Nitekim insanın mutluluk hakkı Amerika anayasasında açıkça zikredilir.<sup>485</sup> Böylelikle, insan için meşru bir talep olan mutluluk, insana ilişkin doğal bir hak olduğundan görev halini alır ve ona saygı gösterilmesi gerekir. Pekiyi, insanın özel mutluluğunu istemesi, devletin, toplumun mutluluğunu talep etmesiyle çelişir mi? Mutluluk ahlakı, bu soruya “hayır, çelişmez” diye cevap verir ve bunu şöyle gerekçelendirir: bireyin mutluluğu ile toplumun mutluluğunun gerçekleşmesinin şartları aynıdır. Bunlar, güvenlik, özgürlük ve gelişmedir. Bu mülahazalara binaen denilebilir ki, mutluluk ahlakı hem görev ahlakı hem de toplumsal mutlulukla kayıtlıdır.<sup>486</sup>

Ne var ki, modernite yukarıda sözü geçen ilkeler üzerine pozitif ve bilimsel bir modern aile etiği inşa etmek istemesine karşın, bazı araştırmacıların belirlemesine göre, geçen asrın altmışlı yıllarından sonra hedeflediği etiğin tam tersi bir etik doğuruyor. Taha Abdurrahman bu yeni durumu “post-modern aile” diye adlandırıyor ve İslamî modernite uygulamasındaki “müeyyet tefrik” ilkesinin tatbiki ışığında tahlil ediyor.

<sup>484</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 107.

<sup>485</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 108.

<sup>486</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 109.

### 3.4. Post-Modern Aile ve Modernite Değerlerinin Altüst Oluşu

Taha Abdurrahman'a göre Batılı modernite pratiğinin modernite ruhunun rükünlerinden olan "tefrîk" ameliyesini fonksiyonel olarak değil de, yapısal ve mutlak olarak aile düzenine uygulaması, birçok ailevî ve sosyal problem çıkarmış ve sonunda da tamamen iflas ederek bünyesinden kendisine hasım bir ahlak çıkarmıştır. Bu ahlak, post-modern ahlakıdır. Bu iki aile düzeninin ilişkisine bakıldığında bir paradoksla karşılaşılır. Şöyle ki, post modern aile, modern ailenin üzerine kurulu olduğu ahlaki dinden tamamen ayıran temeller üzerine kuruludur.<sup>487</sup> Fakat buna karşın modernite bireylerinin ahlakî hususiyetlerini ve vazgeçilmezliklerini koruyan "karakter ilkesini", hakları sorumluluk bilincine bağlayan "ödev ilkesini" ve "mutluluk ilkesini" kendi etiğine değer olarak belirlemişken post-modern ahlak, karakter kabul etmeyen "değişkenlik ilkesini", görev ve sorumluluk düşüncesini tamamen göz ardı eden "hak talebi ilkesini" ve toplumun mutluluğunu önemsemeyen "haz arayışı ilkesini" benimsemiştir. Bu karşıtlığın daha açık hale gelmesi için her iki ahlakın ilkelerini, onların birer prototiplerini dikkate alarak kısaca açıklamakta fayda vardır.

Karakteristik bir etiğin terk edilmesiyle herhangi bir ahlakî belirlilik kabul etmeyen post-modern ailenin içsel ilişkileri iyice karıştı. Ne sabit göstergeleri, ne belli referansları, ne de istikrarlı değerleri kaldı. Dolayısıyla sürekli bir değişim ve dönüşüm girdabına düştü. O derece ki, bu aile bireyleri kimlik inşa gücünü kaybetti. Bunun yanı sıra, asıl mahiyetini kaybeden, yani olaylardan önce belirli ahlakî değerlere göre kural vaz ederek hayat tarzı hususunda bir revizyon ve yönlendirme görevi gören kanunların, modern dönemde bu tasavvuru terk edip kendisine istikamet olarak olguları toplayıp bu olgulara yönelik gelen taleplere göre kanun koymayı seçmesi de bu ahlakî kaosu beslemiştir. Bunun neticesi olarak post-modern ailede babanın hem otoritesi ortadan kalkmış, hem de çocuklarına rol model olma imkanı elinden alınmıştır. Keza, nesil konusundaki karar büsbütün kadına bırakılmıştır. Kadın, hamile olduğu bebek hakkında tek karar mercii haline gelmiş ve babanın dahlini hiçbir şekilde kabul etmeden çocuğunu ister doğurma isterse aldırma kararını verebilir hale gelmiştir.<sup>488</sup>

Burada hemen akla gelen "modernitedeki karakter ahlakı, post-modernitede niye belli bir karakter taşımayan kaotik bir ahlaka dönüştü?" şeklindeki soruya Taha

<sup>487</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 138.

<sup>488</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 115.



Abdurrahman şöyle cevap vermektedir: Modernitedeki karakterli kişilik algısı, ahlakî rol bakımından ailenin her bireyinin vazgeçilmez ve alternatifsiz olduğu yönündeydi. Örneğin baba, öyle bir şahsiyettir ki, başkası onun yerine o ailenin babası olup onun ahlakî rolünü üstlenemez. Keza, anne bir şahsiyettir ki, başka bir kadın o ailenin annesi olup onun ahlakî rolünü yerine getiremez. Ne var ki, modernite bu hususu sadece maddî sebepler özelinde değerlendirip manevî ve aşkın bir bağlama yerleştiremeyince, post-modernin tüm aile ilişkilerini tamamen maddî şartların ve bireysel hazların gölgesinde belirlemesiyle yani mutlak bir göreceliğe bırakmasıyla sonuçlandı.<sup>489</sup>

Ödev ahlakındaki karşıtlığına gelince, modernite ailesi bireyin sahip olduğu her hakta bir görevi olduğu ve buna riayet etmesi gerektiği yönündeki bir tasavvura sahipti. Fakat post-modern ailede durum bunun tam tersi yönde ortaya çıktı. Çünkü post-modern tasavvurda artık görev, zorunlu olarak hak ile beraber sayılmamaktadır. Bu ailedeki bireyler hak iddiası ve talebini iyice öne çıkarıp görev ve sorumlulukları ihmal ettiler. O seviyede ki, artık “eşlerin birbirine karşı ödevleri” veya “çocukların anne babaya karşı ödevleri” gibi ibareleri, kendilerine dinî vaazları hatırlattığı gerekçesiyle duymak istemiyorlar ve bu tasavvurun mazinin tozlu raflarına kalktığını düşünüyorlar. Bu yüzden “hak” kavramının içeriği ve “kazanılan haklar dairesi” günden güne genişleyip çoğalıyor. Keza, bir hak bir defa kazanıldı mı, artık sebebi ortadan kalksa da o hak olarak kalıyor. Ve hak talebi, artık genelde aile içinde değil, bilakis aile dışındaki bağımsız topluluk ve dernekler içinde yapılıyor. Bu noktadan sonra durum o kadar paradoksal bir hal alıyor ki, bu cemiyetlerden bazıları bizzat aile kurumunun varlığına karşı çıkıyor.<sup>490</sup>

Taha Abdurrahman bu mülahazalardan hareketle hak konusunda şöyle bir ayrıma gidilmesi gerektiğini ifade ediyor: Haklar iki türdür: ödev gerektiren haklar ile ödev gerektirmeyen haklar. İlk kısımdaki hakların birey için bir zarara sebebiyet vermesinden korkulmazken, ikincisinin ona zarar getirmesinden korkulur. Ona göre, post-modernite ailesinin içindeki ilişkileri belirleyen hak, ödev ve mesuliyet tanımayan haktır. Nitekim bu ailenin bütün bireyleri ödevi öteleyen bir hak anlayışına sahiptir ve özellikle bu durum kadında zirve yapmıştır. Nitekim post-modernite pratiğinde kadın, cinsellik ile doğurmayı birbirinden ayırma, tüp bebek veya taşıyıcı anne imkanına istinaden doğum yapmak olgusu ile kendi bedenini ayırma, sperm bankalarından

<sup>489</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 11-121.

<sup>490</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 122-123.

tanımadığı birinin spermini alarak doğurduğu çocuğu kocasına nispet etme suretiyle biyolojik baba ile sosyal babayı ayırma, evli olsa bile nikah olmaksızın dilediği kimseyle cinsel birleşmeye girme serbestisiyle cinsellik ile sadakati (vefayı) ayırma, erkek ve kadın kategorilerini reddederek cinsiyet ile cinselliği birbirinden ayırma haklarını kazanmıştır. Buna karşın bu haklardan doğan, boşanma oranlarının artması, genç neslin azalıp ihtiyar nüfusun çoğalması, nikah dışı çocuk yapmanın yaygınlaşması, eşcinsellik gibi her tür fitrata aykırı temayüllerin yoğunluk kazanması gibi olumsuz sonuçların hiçbirinin mesuliyetini taşıma gereği duymamaktadır.<sup>491</sup>

Burada yine şu temel soru ortaya çıkmaktadır: “Modernite ailesindeki ödev ahlakı, niye post-modernitedeki sorumsuz hak ahlakına dönüştü?” Taha Abdurrahman’a göre bu sorunun cevabı modernitenin ödev algısında saklıdır. Şöyle ki, modernitedeki ödevler dışarıdan emredilen değil, bizzat insanın kendi içinden gelen ödevlerdir. Fakat bu tür bir mekanizmanın mümkün olması için insanın içinde bir fitratın varlığını kabul etmek gerekecektir; oysa modernite fitratı inkar etmiştir. Bu da doğal olarak modernitenin içinden görev düşüncesini kabul etmeyi anlamsız bulan, sorumluluktan arındırılmış haklar peşinde olan post-modern ahlakın çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Böylelikle, açığa çıktı ki, modernite ailesinin kendisini hedeflerinin tam aksi istikametine sapmaktan koruması için mutlak/yapısalcı tefrik uygulamasını bırakıp İslamî modernliğin fonksiyonel ayırım yöntemini takip etmesi gerekir.

Taha Abdurrahman’ın İslamî modernlik modelinde modernitenin ruhu ilkelerinden olan “eleştiri ilkesini” nasıl tatbik ettiğini betimledikten sonra, sıra modernite ruhunun diğer iki ilkedен biri olan “rüşt ilkesini” nasıl uyguladığını bahse konu etmeye geldi.

#### 4. RÜŞT İLKESİNİN İSLAMÎ UYGULANIŞI

Bu bölümün başında belirtildiği gibi Taha Abdurrahman’ın belirlemesine göre modernite ruhunun ilkelerinden olan rüşt ilkesi, iki temel unsur içerir. Bunlardan biri **bağımsızlık** unsurudur. Taha Abdurrahman’ın İslamî modernite modelindeki uygulamada bu unsur “sorumlu bağımsızlık” şeklinde belirlenir. Bu unsur uyarınca Müslüman birey, başkasının kendisinin üzerinde kurmaya çalıştığı ve onun düşünce özgürlüğünü kayıtlamayı, yaratıcılık ufkunu daraltmayı hedefleyen tüm vesayetlerden

---

<sup>491</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 124-125.

kurtulmasını sağlayacak bir yol takip eder. Bunun neticesinde kendi hususiyetini (özgün karakterini) gerçekleştirir. Diğer unsur da **ibdâ'** (estetik ve özgün üretim)'dir. İslamî uygulamada estetik ve özgün faaliyet kesintisiz ve geçmişle muttasıl bir mahiyet arz eder. Bu zihniyete sahip mübdi' kimse, ilişkisini yalnızca faydası tükenmiş veya zararı yararından daha fazla hale gelmiş olanla keser ve bu hususta yakın olsun, uzak olsun zaman gözetmez. Böylelikle, kendi zatını keşfetme sebeplerini yenilemiş olur.<sup>492</sup>

Taha Abdurrahman bu iki unsuru, Müslümanların moderniteye giriş kapıları diye nitelediği “*felsefî tercüme*” ve “*yeni bir Kur'an okuması*” konularına uygular. Bu iki teoriden birincisini *sorumlu bağımsızlık ilkesini* tercüme olgusuna, ikinci teori olan *ibdâ' ilkesini* ise “modern bir Kur'an okuması” meselesine uygular. Rüşt ilkesinin tatbiki için İslamî pragmatikten özellikle bu iki konuyu, yani felsefî metinlerin tercümesini ve Müslümanların bu çağla iletişiminden doğan tefsir meselelerini seçmesini şöyle gerekçelendirir: Müslümanın bağımsızlığını en iyi şekilde sağlayacağı en önemli alan, kendisinden önce modernlik tecrübesi yaşamış olan başka kimselerin düşünsel üretimiyle iletişime geçeceği alandır. Çünkü ancak o zaman kendi hususiyetini/özgün karakterini koruyabilir. Bu alan da ona göre hiç kuşkusuz, tercümedir. Keza, Müslümanın estetik ve özgün üretimde (ibdâ') bulunmasının kendisine vacip olduğu en önemli alan, kendisine özgü akideyi ihya etme alanıdır. Akideyi ihya etmek için ilk alan ise şüphesiz Kur'an'dır.<sup>493</sup>

Rüşt ilkesinin uygulanma yöntemine ilişkin bu izahtan sonra sıra bu uygulamanın pratiğini betimlemeye geldi. Bu doğrultuda burada önce Taha Abdurrahman'ın İslamî modernite modelinde “sorumlu bağımsızlık” ilkesini tercüme olgusuna nasıl tatbik ettiği, ardından da “ibdâ'” ilkesini Kur'an okumasına nasıl uyguladığı ele alınacaktır.

#### **4.1. Sorumlu Bağımsızlık Perspektifinden Tercüme Olgusu**

Taha Abdurrahman, bu ilkede yer verdiği bağımsızlığı sağlamanın İslamî pragmatik içinde en fazla mütercim görevi olduğunu ileri sürer ve buna gerekçe olarak da onun tecdit faaliyetinde can alıcı bir rol oynamasını gösterir. Peki, mütercim özenle sakınması gerektiği vesayet nedir? Taha Abdurrahman, bu konuya cevaben, her metnin iki cihetten vesayetle bağlantılı olduğunu, zira başkasının vesayetini reddettiği

<sup>492</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 143-144.

<sup>493</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 145.

oranda başkası üzerinde kendi vesayetini kurduğunu ve fakat metnin yenileyici gücünün başkasının vesayetinden kurtulmakla tecelli ettiğini ifade eder. Ona göre bu vesayet olgusunun en net bir şekilde açığa çıktığı yer, tercüme metinlerdir. Bu yüzden mütercim çeviri yaparken kendisini en az metnin müellifinin yazma anında kendisini bağımsız hissettiği kadar bağımsız hissetmelidir.<sup>494</sup>

Taha Abdurrahman'ın tercüme ve mütercime verdiği bu büyük önemin sebebi, onun tercüme ile özgün felsefi meleke kazanma arasında kurduğu sıkı bağıdır.<sup>495</sup> Ona göre orijinal düşünsel verimin ilk adımı, felsefi çevirileri revize etmektir. Bir Arabın<sup>496</sup> özgün felsefi üretim yapma yetisi kazanması için felsefenin ona yakınlaştırılması, onun gündelik hayatta aşına olduğu içeriklerle bağlantısı kurularak ona sunulması gerekir. Ona göre bunun tek yolu, felsefi metinlerin tek yöntemle tercüme edilmesini bırakıp bu metnin içeriğini sunmada tedricilik arz eden farklı seviyelerde çoklu çeviri yöntemleri geliştirmektir.<sup>497</sup> Özetle o, tercüme teorisi ile Araplara felsefe yapmayı öğreten pedagojik bir yöntem geliştirmeyi hedeflemektedir.

Ne var ki, ona göre günümüzde İslam aleminde öğretilen felsefe, belleğe yığılan malumattan ibarettir.<sup>498</sup> Bunun yegane nedeni de –Taha Abdurrahman'ın tespitine göre– Arap aleminde on dokuzuncu asrın başında başlayan tercüme faaliyetinin felsefi metinleri adeta kutsayarak çevirmesidir. Öyle ki, kaynak metnin hem lafzına hem manasına sıkı sıkıya bağlı kalınmış ve bunlardaki herhangi bir tasarruf adeta haram sayılmıştır. Oysa diller birçok bakımdan birbirinden farklıdır. Bu farklılık dolayısıyla da bir dilde bir lafız yer alırken başka dilde onun karşılığı yer almayabilir, hatta bir dilde var olan bir mananın başka bir dilde olmaması da mümkündür. Bu mutlak bağılıktan dolayı felsefi metinler anlaşılmaz hale gelmiş ve bu nedenle okur bu metinleri okumaktan vazgeçmiş, felsefeyi yadırgayıp ondan işkillenecek duruma düşmüştür.<sup>499</sup>

Bundan dolayı burada Taha Abdurrahman'ın Arap öğrenciye/okura özgün felsefe yapmayı öğretmek amacıyla kurduğu “aynı metnin çoklu tercümesi” kuramına

<sup>494</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 147-148.

<sup>495</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 77.

<sup>496</sup> Burada Arap vurgusu, Taha Abdurrahman'ın çeviri olgusunu Arapçaya yapılan çeviriler özelinde ele almasından dolayıdır. Yoksa Taha Abdurrahman'ın bağımsız tercüme teorisi her dile uygulanabilecek bir mahiyet arz etmektedir.

<sup>497</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel*, s. 43.

<sup>498</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 44.

<sup>499</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, s. 71.

geçmeden önce, modern dönemde Arapçaya yapılan felsefî çevirilerde kabul edilen aksiyomları tabi tuttuğu tenkitler ele alınacaktır.

#### **4.2. Yeni Dönemde Yapılan Arapça Felsefe Tercümelerinin Yöntem Eleştirisi**

Taha Abdurrahman, yeni dönemde felsefî çevirilerin üzerine inşa edildiği aksiyomlar ve kavramların bir bölümü batılken, diğer bir bölümünün de gözden geçirilmeye ihtiyacı olduğunu belirtir. Bu mülahazayla eleştirdiği aksiyomlardan biri, tek bir kitabın farklı mütercimler tarafından tercüme edilmesinin tekrara düşmek ve çabayı zayi etmek olduğu şeklindeki ön kabuldür. Bu önerme, ona göre, yanlıştır. Çünkü bir çeviri ne kadar nitelikli olursa olsun, asıl metni tüketemez ve ona denk olamaz. Bu yüzden derin bir muhtevaya sahip kitapların farklı çevirileri faydalıdır. Kaldı ki, zamanla değişen dil ve şartlar, yeni çevirileri gerekli kılabilirdiği gibi mütercimler de çeviri tasavvurları ve yöntemleri bakımından tek tip değildirler.

Taha Abdurrahman'ın itiraz ettiği bu aksiyomlardan bir diğeri de, bir mütercimin aynı kitabı tek bir defa tercüme etmesi gerektiği yönündeki kanaattir. Bu kanaate göre bir mütercimin aynı kitaba birden fazla çeviri yapması faydasızdır. Oysa – bahse konu düşünüre göre- mütercim muhatap kitleye göre çeviriyi tekrarlayabilir. Bunun hem pedagojik, hem de sosyal bilinçlendirme bakımından birçok faydası vardır. Zira okur/öğrenci muhakeme gücünün gelişme aşamalarına göre tercümeden yararlanır. Bu durum gözetilerek yapılacak farklı seviyelerdeki çeviriler oldukça makbule geçecektir.<sup>500</sup>

Taha Abdurrahman, yeni dönem felsefî metinleri tercüme edenlerin iki kavrama yönelik sahip oldukları tasavvuru da tenkit eder. Bunlar “yenileme” ve “tercüme” kavramlarıdır.

#### **4.3. Yenileme Mefhumunun Eleştirisi**

Taha Abdurrahman, yenilemek (modernizasyon) kelimesini, bir şeyi eski halinden yeni bir hale taşımak, diye açıklar. Ne var ki, ona göre, günümüzde İslam düşüncesini yenilediklerini iddia edenler, onu kendi özgün yöntemleri ve öz iradeleri gölgesinde yenilemiyorlar; çünkü yenileme faaliyeti için kullandıkları düşünceler ve

<sup>500</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 151-154.

hatta sistemler, Batılı kültürlerin özgül düşünsel üretimlerinden alınmıştır. Ve modernizasyon etkinliğinde Batılı modellere öykünürler. Bu durumdan da şöyle şüpheler doğmaktadır: Aldıkları bu düşünce ve sistem, temelde yeni değil, terk edilmesi gereken eski bir şey olabilir. Alınması zarurî olmayan bir şey alınmış olabilir. Ya da evrensel olmayıp yerel ve özgül olan bir şey nakledilmiş olabilir. İslam alemindeki yenilikçi düşüncelerin bu hususlara dikkat etmediğini belirten Taha Abdurrahman, bu yöntemin yanlış olduğunu, çünkü İslam toplumu ile diğer modern toplumların arasındaki tarihi, kültürel ve medeniyetsel farkları göz ardı ettiğini beyan eder.

Ona göre, esasında bundan daha vahim bir durum var ki, o da yenileme düşüncesiyle kendi “geleneğiyle” bağını koparan bu kimselerin, iktibas ettikleri sistem ve kavramların yapılarında taşıdıkları geleneği almak durumunda kalma ihtimalidir ki, bu gerçekleştiğinde onların şimdilerini mazilerinden koparacak ve hafızalarını silecektir. Bu da onları kimlik akışkanlığına uğratacak ve kendilerini başkalarının gözüyle görmelerine sebebiyet verecektir.<sup>501</sup>

Burada akla hemen “bu olumsuzluklardan nasıl kaçınılabilir?” şeklinde bir soru gelmektedir. Taha Abdurrahman’a göre yukarıda sözü geçen menfiliklere düşmemek ve düşüncedeki gerekli yeniliği yapmak için tercümenin gerekli olup olmadığını tartışmaktan ziyade, tercümede takip edilen yöntem üzerine düşünmek gerekir. Bu yüzden de tercüme edilen metinlerin “sorumlu bağımsızlık” perspektifiyle yapılması gerekir. O, bu perspektifin uygulamasını kuramlaştırmadan önce “*Arapça tercüme, Arap düşüncesinin yaratıcılık dönemine girmesine yol hazırlayacak şekilde orijinal felsefi kaynaklardan “sorumlu bir bağımsızlıkla” bağımsız hale nasıl gelebilir?*” yönünde bir soru sorar ve bu sorunun cevabını verebilmek için önce onda geçen “tercüme” kavramını tenkit etmek ve açık bir tasavvura kavuşturmak gerektiğini ifade eder.<sup>502</sup>

#### 4.4. Tercüme Kavramının Eleştirisi

Taha Abdurrahman, Müslümanların düşünsel (özellikle felsefi) üretimde yaşadıkları verimsizliğin en büyük sebebi olarak tercüme olgusunu görür.<sup>503</sup> Ona göre eğer özgün bir düşünsel üretim hedefleniyorsa, bunun yolu özgün bir düşünce ortaya

<sup>501</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 154-158.

<sup>502</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 160.

<sup>503</sup> Taha Abdurrahman, *Fıkhü'l-Felsefe: el-Kavlu'l-Felsefi*, C. II., s. 19.

koyan “öteki”yi etraflıca tanımaktan geçer. Zira ancak bu takdirde hem özgün bir üretimin deneyiminden istifade edilmiş olur hem de “öteki”nin karakteristikleri keşfedilerek onları ayıklamak ve kendi özgün karakterini inşa etmek imkanı elde edilir. Ötekiyle kurulacak bu düşünsel iletişimin en ideal yolu da, ona göre, geçmişte olduğu gibi bu gün de “tercüme”dir. Bu nedenle T. Abdurrahman, kurduğu İslamî modernlik modelinde ibdâ’ olgusunun merkezine “tercüme”yi yerleştirir ve onu bu perspektifin ışığında kuramsallaştırır.

Ona göre ideal bir mütercimim tercüme ettiği eserin müellifinin sözlerini hakkıyla ifade etmenin ötesinde özel bir gayesinin olduğu hususunu müsellem bir hakikat olarak kabul etmek gerektiğini ifade eder. Ona göre mütercime yakışan bu gayenin, müellifin kitabını yazma gayesine benzer olması gerekir. Malum olduğu üzere, bir müellifin kitap yazma gayesi, kendisiyle aynı dili konuşan ve aynı pragmatığı paylaşan okura o veya bu şekilde tesir etmektir. İşte mütercimim de aynen müellif gibi, kendisiyle aynı dili konuşan ve aynı pragmatığı paylaşan okura o veya bu şekilde etki etmeyi amaçlaması lazımdır.

Bu hususu Arap mütercimi bağlamında düşündüğümüzde bu tesirin Arapça konuşan okurun ihtiyacı kadar olması gerekir. Arap okur da –Taha Abdurrahman’a göre- aklının özgürleşmesine ihtiyaç duyduğu kadar başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. O halde bu mütercimim bu özgürleştirmeyi gerçekleştirmeye çalışması gerekir. Bir mütercimim bunu yapabilmesi de ancak başkasından önce kendisinin kaynak metnin vesayetinden özgürleşebildiğini ispatlamasıyla mümkündür. Pekiyi, mütercimim bu vesayetten kurtulabildiğinin göstergesi nedir? Taha Abdurrahman, mütercimim çevirisini sadece kaynak metnin dilini değiştirerek kopyalama şeklinde değil de, kendisini okurun yerine koyarak ona kaynak metnin özgünlüğünde düşünceler üretme yollarını gösterecek tarzda çeviri yapmasını, onun kaynak metnin vesayetinden kurtulabildiğine alamet saymaktadır. Ve sözü geçen ilk türdeki çeviri yöntemini “istinsâhî tercüme” diye adlandırırken, ikinci türdeki ideal saydığı çeviriyi “istikşâfî tercüme” diye kavramsallaştırır.<sup>504</sup> Binaen aleyh onun ideal saydığı çeviri, asla mümkün mertebe sadık kalan değil, bilakis mümkün mertebe sadık kalmayıdır.

İbdâ’ konusundaki önemine binaen burada Taha Abdurrahman’ın “istikşâfî tercüme” teorisini daha ayrıntılı ele almakta fayda mülâhaza edilmiştir.

---

<sup>504</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 161.

#### 4.5. İstikşâfi Tercümenin Mahiyeti ve Özellikleri

Taha Abdurrahman, bu kavramla –akla ilk gelen- müellife metnini yazmakta yardımcı olan yolları keşfetmeye çalışan bir çeviriyi kast etmemekte, bilakis bu yolları, okurun müellifin metnine benzer/denk metinler ortaya çıkarmaya ulaşmasını sağlayacak şekilde aktarma beklentisi içindeki tercüme kast etmektedir. Özetle ifade edilecek olursa, “*istikşâfi tercüme, okur için kaynak metnin benzeri estetik ve özgün üretim yollarını keşfeden bir çeviridir.*”<sup>505</sup>

Taha Abdurrahman, bu çeviri teorisiyle her tür tercüme kastetmesine rağmen, bu kuramı ele aldığı bağlam, Arap İslam düşüncesini yenilemek olduğundan, istikşâfi tercüme kuramının özellikle düşünce metinlerinin çevirisine nasıl uygulanacağını izah eder.

Ona göre düşünce metinleri iki temel üzerinde inşa olunur. Bunlardan biri, problematik temel (*rüknü’l-istikşâlât*), diğeri de argümantatif temeldir (*rüknü’l-istidlâlât*). Zira her düşünsel metin, mutlaka bazı sorular ortaya atar, bazı deliller getirir. Taha Abdurrahman, düşünsel metnin muhtevasında yer alan sorunsalların ve istidlal yöntemlerinin her birinin “mantıksal seviye”, “semantik seviye” ve “sözdizimsel seviye” şeklinde üç temel seviye teşkil ettiğini belirttikten sonra, bu seviyeleri şöyle izah eder: “*Sorunsallara gelince, onların mantıksal seviyesi, belli sorular etrafında dönen önermelerin içindeki kavramları meydana getiren şekillerdir. Semantik seviyesi, bu soruların anlamsal içerikleridir. Sözdizimsel seviyesi de bu soruların ifade formlarıdır. İstidlallere gelince, onun mantıksal seviyesi, belli hakikatlere ulaştıran delillerin içindeki önermelerin meydana geldiği şekillerdir. Semantik seviyesi, bu delillerin anlamsal içerikleridir. Sözdizimsel seviyesi ise bu delillerin ifade formlarıdır.*”<sup>506</sup>

İstikşâfi tercüme teorisine göre, mütercimın görevi, aktarmak istediği metnin taşıdığı istidlal araçlarını ve sorunsal unsurlara nüfuz edebilmesi ve bunları okurun pragmatliğini dikkate alarak yukarıda sözü geçen her üç seviyesiyle ona aktarmasıdır. Bunu gerçekleştirmek eğer bu unsurlarda bazı değişiklikler yapmayı gerektiriyorsa mütercim bunu yapabilir. Fakat bu değiştirme tasarrufunun mutlak ve sınırsız olamayacağı ve bir miyara bağlanmasının gerekliliği açıktır. Bu miyar, Taha

<sup>505</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu’l-Hadâse*, s. 162.

<sup>506</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 163.



Abdurrahman'a göre, yapılan değişikliklerin kaynak metinde yer alan yaratıcı gücü, tercümede de meydana getirmeye hizmet etmesidir. Nitekim tercümede verilen bu tasarruf serbestisi, meşruluğunu ve makullüğünü de bu miyardan alır.<sup>507</sup>

Söz konusu teori, mütercime yüklenen bu ağır görevin, yani düşünsel metni içerdiği bütün temeller ve seviyelerle aktarmanın, tek bir çeviriyle yerine getirilmesinin imkansız olduğunu teslim eder. Bu nedenle de düşünsel metinler için geliştirdiği “tedricî ve çoklu çeviri” anlayışını savunur. Bu anlayış, her düşünsel metin için onun mantıksal, semantik ve sözdizimsel seviyelerinden her birinin başlı başına dikkate alındığı üç ayrı tercüme yapılmasını ve bu tercümelerin aynı kişiye ait olmasını gerekli kılar. Taha Abdurrahman, bu üç seviyedeki çevirinin aynı mütercimden çıkmasının zorunlu olduğunu, aksi takdirde çeviriyi ona nispet edemeyeceğimizi, zira bunun bir kitabın tercümesine başlayıp onu bitirmeyenin, bunun da ötesinde bir kitap yazmaya başlayıp onu tamamlamayanın durumu gibi olacağını ileri sürmek suretiyle gerekçelendirir. Bunun mukabilinde okura da bir görev yükler. O da okurun bu kitabı okuduğunu söyleyebilmesi için her üç seviyedeki tercümeyi de okumuş olmasıdır.

Bu teoride önem arz eden noktalardan bir diğeri de, bu üç seviyedeki tercüme arasında bir hiyerarşi gözetmek gerektiğidir. Bu hiyerarşi, tercümesi yapılacak metnin önce mantıksal seviyede, ardından semantik seviyede ve onun da ardından sözdizimsel seviyede çevirisinin yapılması gerektiği şeklindedir. Taha Abdurrahman, bu sıralamayı neye göre yaptığını izah sadedinde şöyle der: *“Bu tertip belirlenirken özel olanı, genel olana öncellemenin aslı olduğu yönündeki kaide uygulanmıştır. İzahtan varestedir ki, düşünsel bir metni diğerlerinden ayıran en özel husus, onun mantıkî muhtevasıdır. Bu yüzden evla olan, önce onu nakletmektir. Çünkü o –zikri geçtiği üzere- bir sorular ve deliller dağarcıdır. Düşünsel metnin okurunun da öğrenmeye ilk gereksinim duyduğu şey, bu dağarcıdır. Kaldı ki, müellif, metnini vazederken ilk kastettiği husus, bizzat bu soru ve delilleri iletmeştir. Semantik içeriğe gelince, bu içerik düşünsel metni temayüz ettirme yönünden mantıkî muhtevanın altındadır. Çünkü semantik içerik, mantıkî muhtevaya tabidir. (...) Sözdizimi etkinliğine gelince, düşünsel metni temyiz etmekte o da semantik muhtevanın gerisindedir. Çünkü o da semantiğe tâbidir.”*<sup>508</sup>

İstikşâfi tercüme kuramının mahiyet ve özelliklerini vuzuha kavuşturduktan sonra, mantıksal teselsül icabı bu yöntemin Müslüman okura, Taha Abdurrahman'ın

<sup>507</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 163.

<sup>508</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 164.

modernizasyonun esası kabul ettiği, “içsel yenileme” gücünü nasıl vereceğini beyan etmek gerekir.

#### ***4.5.1. İstikşâfi Tercümenin Özgün Üretim Melekesi Kazandırma Yöntemi***

İstikşâfi çeviri yönteminin, düşünsel metinlerdeki ibdâ’ mekanizmalarını mümkün mertebe gün yüzüne çıkarmasından ötürü Arapça konuşan Müslümana orijinal üretim melekesi kazanmayı kolaylaştıracağını ve onu bu kaynak metinler ayarında eser vermeye hazırlayacağını ileri süren Taha Abdurrahman, sözü geçen melekenin nasıl kazanılacağını, inşa ettiği kuramda üç farklı seviyeden ayrı tercüme söz konusu olduğundan, bu seviyelerdeki tercümelemleri tek tek ele alarak izah etmiştir. Burada hemen belirtmelidir ki, T. Abdurrahman tercümeyle dair bu kuramı geliştirirken, itibara aldığı mütercim kaynak eserin diline mükemmel düzeyde vakıf ve muhtevasına da üst düzeyde hakim olmaktadır.<sup>509</sup>

Buna göre **mantıksal çeviri**, düşünsel metinlerde en önemli iki unsur olan cevabı aranan sorular ve bu cevapları ispatlayan deliller toplamından oluşan aklî yapıları çeviri yoluyla nakletmeye özgüdür. Bu yüzden düşünsel metnin mütercimi, metindeki semantik ve sözdizimsel bünyeleri aktardığında ondaki mantıkî yapıları da aktarmış olacağına kanaat getirirse, metindeki semantik ve sözdizimsel yapıları olduğu gibi aktarır. Ama eğer buna kanaati hasıl olmamışsa, onları bırakıp yerlerine metindeki mantıkî yapılara uygun olan semantik ve sözdizimsel yapıları getirir. Burada mütercimin yaptığı, aslında İslamî pragmatik alanın gereklerine göre kaynak metnin delalet ve ibarelerinde tasarrufta bulunmak suretiyle normal şartlarda kendisini vesayet altına alacak olan bu delalet ve terkiplerden kurtularak bağımsızlığının sorumluluğunu taşımasıdır. Kaldı ki, bu semantik ve sözdizimsel tasarruf da bir tür ibdâ’dır.<sup>510</sup>

Peki, bahse konu tasarruf, Müslüman okurun özgün düşünsel üretim istidadı kazanmasına nasıl vesile olur? Taha Abdurrahman’ın izahına göre, naklettiği metinde tasarrufta bulunarak onu kendi hedeflerine göre yönlendiren mütercim, mantıksal çeviri aşamasında yaptığı içerik ve ibare tasarruflarıyla aslı metindeki temel anlamları, okurun zihnine yakınlaştırmayı üstlenir, yani ona kendi gündelik alanı ve alışkanlığı içinde ulaştırır. Böylece düşünsel metindeki mana ve deliller adeta onun gündelik hayatının bir

<sup>509</sup> Taha Abdurrahman, *Fıkhü'l-Felsefe: el-Kavlu'l-Felsefi*, s. 20.

<sup>510</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 165-166.

parçası halini alır. Zira okur, bu tasarruflar sayesinde önünde aşına olduğu ve delaleti açık ibarelerle ifade edilmiş yeni düşünceler bulacaktır.<sup>511</sup>

**Semantik çeviriye** gelince, bu çeviri kaynak metindeki mantıksal yapıların aracı olarak seçilen anlam (semantik) yapılarını tercüme etmeyi hedefler. Tercümesi yapılan felsefî eserdeki bu semantik yapılar, T. Abdurrahman'a göre, iki anlam grubundan oluşur. Bunlar, “terimsel delaletler toplamı” ile “ değerler ve en yüksek iyiler toplamı”dır. Ona göre bu seviyedeki tercümede mütercim, “semantik harfî çeviri” yapmalıdır. Yani kaynak metindeki bütün manaları Arap okura -onun temel değerlerine ve pragmatığına uymayacağından ona yabancı gelecek manalar da dahil olmak üzere- tercüme etmelidir. Semantik çeviride mütercimin kaynak metnin sözdizimini/ibareyi nasıl çevirmesi gerektiği hususunda Taha Abdurrahman şu izahı yapar: *“Mütercim bu seviyede kaynak metnin anlamsal yapılarını aktarmaya yoğunlaştığı için metnin orijinal ibarelerini ondaki semantik manaları ölçü alarak çevirmelidir. Şöyle ki, eğer orijinal sözdizimine sadık kaldığında semantik yapıları da anlaşılır bir şekilde aktarabilecekse, ibareyi olduğu gibi aktarır. Fakat eğer lafza bağlı kaldığında bu manaları iletemeyecekse metnin orijinal sözdizimini terk eder ve kendisi bu manaları anlaşılır bir şekilde ifade eden ibareler terkip eder.”* T. Abdurrahman, felsefî kaynak mütercimini bu aşamadaki çeviride lafzî tasarrufla yükümlü tutmasına, eğer tercüme edildiğinde sözü geçen semantik yapıları kapalı hale getirecek sözdizimine sadık kalınırsa, bu durum Arap okur için zaten yabancı olan bu manaları iyice muğlak hale getirir, bu da onun önündeki semantik ibdâ’ melekesi kazandıracak yolları kapatmak demektir, şeklinde bir gerekçe gösterir.<sup>512</sup>

Bu tercüme seviyesinde en önemli husus, onun vesilesiyle okurun “ötekiyi” kendi karakteristik semantiği içinde öğrenmesidir. Zira bu karakteristik delaletleri öğrenen okur, onlardan kurtulma yollarını arayacak ve kendi karakteristik delaletlerini inşa etmeye çalışacaktır.

Üçüncü tür olan **sözdizimsel tercüme**ye gelince, bu seviyede yapılan çeviri kaynak metindeki semantik delaletlerin ifade edilmesi için kullanılan nahvî (gramatik) yapıları aktarmayı amaçlar. T. Abdurrahman, bu nahvî yapıların da iki gruptan meydana geldiğini belirtir. Bunlardan ilki “müfret kipler grubu”, diğeri ise “mürekkep ibareler grubu”dur. Mütercimin bu çeviri aşamasında vazifesi, kaynak metni kelime kelime,

<sup>511</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel*, s. 43.

<sup>512</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 167 - 168.

öbek öbek ve cümle cümle tercüme edip gramatik herhangi bir birimi atlamamasıdır. Tercüme yapan, kaynak metnin aslına o derece bağlı kalmalıdır ki, hedef dil olan Arapçaya aktarılan bu metinde düşük cümleler veya arızalı ibareler bulunmasında bir mahzur yoktur. Çünkü Taha Abdurrahman'ın “*öbekselsel harfî çeviri*” diye adlandırdığı bu çeviri tarzında amaçlanan husus, okuru metnin orijinal dilindeki sarfa ait (morfolojik) siygalara ve nahvî ibarelere muttali kılmaktır.<sup>513</sup> Yani aslında okur, bu seviyedeki çeviri ile kaynak metni bir ders kitabı, yazarı da Hoca addedecek ve onlardan hem düşüncenin hem de sözdiziminin nasıl terkip edildiğini öğrenecektir.<sup>514</sup>

Bu çeviri türleri karşılaştırıldığında aralarındaki farklar tebellür eder. Şöyle ki, bu üç kısımdan en açık, anlaşılır ve en kısa çeviri kısmı *mantıksal* olanıdır. Çünkü ondaki düşünceler okura yakın manalarla ve okurun dilindeki anlaşılır ve yaygın sözdizimi ile ifade edilir.<sup>515</sup> Diğer iki çeviri metindeki düşüncelerin anlaşılmasından ziyade, okura kendi dili içinde nasıl orijinal bir metin üreteceği hususunda başka bir dil özerinden örnekler ve modeller göstermek istendiğinden ibareleri uzun ve anlamları çok açık değildir.<sup>516</sup>

Yukarıda sözü geçen çeviri seviyeleri, okura etki etmesi ve ona ibda' melekesi kazandırma bakımlarından mukayese edildiğinde şu hususlar görülmektedir. Mantıksal tercüme ile amaçlanan kaynak metnin ihtiva ettiği düşünceleri, yani tartıştığı soruları ve bu sorulara verdiği cevaplar için getirdiği delilleri, İslam pragmatigi içindeki köklü ve alışlagelmiş formlarda okura sunmaktır. Böylelikle Arap okur, tercümedeki aklî muhtevayı kavrayabildiği takdirde düşünme hususunda bir özgünlük kazanacağı gibi ürettiği metnin semantiğinde ve ibarelerinde yaratıcılığa hazır hale gelir. Semantik çeviri ise kaynak metnin delaletlerini, -okurun kendi pragmatiginde aşına oldukları olsun, aşına olmadıkları olsun- eksiksiz aktarmayı hedeflediğinden bu merhalede aslî felsefî metnin tüm muhtevası nakledilir. Böylelikle, okura mantıkî tercümenin sayesinde, kendi gündelik pragmatigiyle doğrudan bir ilişkisini kuramadığı mazmunları

<sup>513</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 168.

<sup>514</sup> Taha Abdurrahman, *Fıkhu'l-Felsefe: el-Kavlu'l-Felsefî*, s. 19.

<sup>515</sup> Burada Türkçedeki dil felsefesi açısından Taha Abdurrahman'ın bu teorisini destekleyici bir tahlil akla gelmektedir. Şöyle ki, Türkçede bir şeyin zihinde temessül ettiğini, yani kavrandığını ifade etmek için “an” sözcüğünden türetilen “anlamak” kelimesi vazedilmiştir. An kelimesi zihin demektir, “lamak” eki ise -“kaplamak” ifadesinde daha somut görüldüğü üzere- bitiştiği sözcüğe “onunla kuşatmak” manasını ekler. Öyleyse anlamak, demek bir şeyi zihinle kuşatmak, zihnin bir parçası haline getirmek ve zihni onunla zenginleştirmek demektir. Buradan bakıldığında açıkça görülür ki, bu üç çeviri türünden ancak “mantıksal çeviri” için kaynak metni “anlamak” bakımından işlevsel olduğu söylenebilir.

<sup>516</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 169.

telakki etmesine yol hazırlayan dayanaklar sağlanmış olur. Sözdizimsel tercüme vesilesiyle ulaşılmak istenen husus ise, asli metnin tüm düşünceleri, delaletleri ve terkiplerinin (söz öbeklerinin/ müfretler, terkipler ve cümlelerin) okura ulaştırılmasıdır. Böylece okur, farklı bir pragmatik içinde ötekiye görebilecek ve gramatik yapılar aracılığıyla yazara özgü sözdizimsel enerjiyi öğrenebilecektir.<sup>517</sup>

Şu da var ki, ilk başta pek anlam verilemeyen, hatta faydası hususunda kuşku duyulan sözdizimsel çeviri tarzı dil felsefesi yönünden düşünüldüğünde arz ettiği önem daha iyi anlaşılır. Şöyle ki, bu seviyedeki çeviri, okuru düşüncenin dilin içinden ve dille nasıl doğduğuna vakıf kılacağından ona aynı zamanda söylem analizi yapabilme yetisi kazandıracaktır.

Sonuç olarak, T. Abdurrahman'ın zikri geçen çeviri kuramıyla okura önce asli metinde yer alan ve hem okurun pragmatikliğinde, hem de müellifin pragmatikliğinde ortak olan düşünceleri ulaştırmayı, sonra da bu ortak temelin yardımıyla bu iki pragmatik arasındaki semantik ve gramatik farklılıkları göstermeyi hedeflemektedir. Çünkü bu tasavvura göre bir tercümede sadece okurun bilgi alanını genişletmek hedeflenmemeli, aksine buna ilaveten yazarla okur arasındaki tanışma ufuklarını genişletmek de amaçlamalıdır. Zira okur ancak bu mukayese sayesinde kendi karakteristiğini doğru olarak tespit edebilecek farkındalığı kazanabilir ve sahîh bir kimlik inşasında bulunabilir.

Taha Abdurrahman'ın modernite için belirlediği rüşd ilkesinin ilk unsuru olan “sorumlu bağımsızlık” ilkesinin onun tarafından İslamî pragmatik içinde tercüme konusuna nasıl tatbik edildiğini beyan ettikten sonra, rüşd ilkesinin ikinci unsuru olan ibdâ' unsurunun onun tarafından İslamî pragmatik içinde “Kur'an-ı Kerim Okuması”na nasıl uygulandığı bahse konu edilecektir.

#### ***4.5.2. İbdâ' Perspektifi ve Modern Çağda Bir Kur'an Okuma Modeli***

Taha Abdurrahman'a göre Müslümanların modernliğin alanına girecekleri ikinci giriş noktası, Kur'an-ı Kerim tefsirini tecdit etmeleri ve bu yeni okuma modelinde modernite ruhunun İslamî uygulamasının mümeyyiz vasfı olan ibdâ' yolunu yürümeleridir. Yukarıda da işaret edildiği üzere Taha Abdurrahman, estetik ve özgün üretim manasında kullandığı ibdâ' kavramını iki kısma ayırır. Bunlardan ilki “muttasıl

<sup>517</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel Ufkan li'l-Fikr*, s. 43–44, 108–109; Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 169 - 171.

ibdâ”dır. Bununla kastettiği anlam, *ümmeğin geleneğinde işlevselliği ve faydası sabit olan yönlerle bağını sürdüren özgün düşünsel üretim* şeklindedir. Diğeri de “munfasıl ibdâ”dır. Buna da *özgün üretimin imkanını gelenek ve maziyle olan ilişkiyi kesmeye bağlamak* manasını yüklemiştir. Bu yüzden Taha Abdurrahman kendi İslamî modernlik modeli içinde yeni bir Kur’an okumasının muttasıl ibdâ’ perspektifiyle nasıl yapılacağını beyan etmeden önce, İslam aleminde modern dönemde ortaya çıkmış olan “modern Kur’an okumaları”nı, munfasıl ibdâ’ perspektifiyle yapılmış olmakla eleştirir.<sup>518</sup>

Bu doğrultuda, T. Abdurrahman, modern olmak iddiasıyla ortaya çıkmış bu okumaların aslında Batılı pragmatikte önceden gerçekleşmiş olan bazı okumaların taklidi olduğunu belirtir. Batılı pragmatikte geliştirilen bu okumalar da –onun belirlenmesiyle- tamamen Batılıların Ortaçağda yaşamış oldukları gericiliğin, baskının ve şiddetin hafızalardaki etkileriyle gerçekleştiği için maziyle olan tüm ilişkilerini kesmek istemişti. Hatta bu tesirlerden dolayı artık “(...) yakın bile olsa, her maziden ölümden kaçır gibi kaçıyorlardı. Oysa bu durum Müslümanların hafızasını yansıtmaz; zira o çağlar Müslümanların medeniyetlerinin parlak olduğu dönemlerdi.”<sup>519</sup> Bu nedenle de Batılı minval üzere okuma modeli geliştirmeye çalışan bu taklitçi modernistler, gerek mütekaddim ulemanın kurucu okumaları olsun, gerek müteahhir düşünürlerin ıslahçı selefi okumaları veya bilimsel okuma tarzları olsun, açık bir şekilde itikadî bir yapı arz eden, yani imanın teorik temellerini belirleyip amelî sebeplerini güçlendirmeye çalışan “geleneksel Kur’an okumalarıyla” epistemolojik bir kopuş gerçekleştirmeye çalıştılar. Özetle ifade edilecek olursa, “*Modernist okumalar, Kur’an ayetlerinden bir itikat elde etmek istemiyorlar, bilakis bu ayetleri eleştiriye tabi tutmak istiyorlar.*”<sup>520</sup>

Pekiyi, Taha Abdurrahman, itikadî değil, intikadî (eleştirel) olmakla tenkit ettiği bu taklitçi Modernist okumalarla tam olarak kimi kast ediyor? Ona göre bu okumalar özellikle, Muhammed Arkon’un, Nasır Hamid Ebû Zeyd’in ve Tayyip Tizîni’nin Modernist okumalarıdır.<sup>521</sup>

Bu okumalar, Taha Abdurrahman’ın belirlenmesiyle- kendi eleştirel projelerini gerçekleştirmek amacıyla üç farklı strateji takip etmiştir. Bu üç stratejiden her biri,

<sup>518</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu’l-Hadâse*, s. 175, 205.

<sup>519</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 175, 176.

<sup>520</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 176.

<sup>521</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 177.

içinde Taha Abdurrahman'ın “stratejilerin rükünleri” diye tesmiye ettiği üç unsur barındırır. Bu unsurlardan birincisi, gerçekleştirilmek istenen eleştirel hedeftir. İkincisi, bu hedefe ulaştıracak olan “mekanizmaların uyumlaştırılması/araçların koordinasyonu”dur. Üçüncüsü de bu hedefe ulaşmak için koordine edilen “metodolojik etkinlikler”dir. T. Abdurrahman sözü geçen üç eleştirel stratejinin uğruna seferber edildiği bu hedefi, “belli bir itikadî engeli aşmak” diye tayin etmiştir.<sup>522</sup> Bu eleştirel stratejileri kısaca izah etmek, Taha Abdurrahman'ın taklitçi Modernist okumalar diye adlandırdığı modern tefsir denemelerine yaptığı tenkidi daha anlaşılır kılacaktır. Bu stratejiler, sırasıyla; “insanîleştirmek”, “rasyonalizasyon” ve “tarihselleştirmek” stratejileridir.<sup>523</sup>

#### 4.6. İnsanîleştirmek Stratejisi

Bu stratejinin hedefi, Taha Abdurrahman'ın belirlemesiyle, modernist okumaların Kur'an-ı Kerim'in kutsal bir kelim olduğu şeklindeki itikadî önlerinde bir engel görmelerinden ötürü bu kutsallığı ortadan kaldırmak istemeleridir. Bunu gerçekleştirmek için de Kur'an ayetlerini ilahî konumdan beşerî konuma indirgeme şeklinde bir koordineli mekanizmaya başvururlar. Bu modernist yaklaşımların, ilahî rütbeden beşerî düzeye nakletme faaliyeti için takip ettikleri sistematik etkinlikleri tespit eden Taha Abdurrahman, bunlardan bazılarını şöyle beyan etmiştir:<sup>524</sup>

- Taklitçi modernist okuma yapan kimseler, müminlerin genelinin Allah'ın kitabını tazim için kullandıkları, “Kur'an-ı Kerim”, “Kur'an-ı Aziz”, “Kur'an-ı Hakîm”, “ayet-i kerime” ve “sadakallâhu'l-azîm” gibi ibareleri kullanmamaya özen gösterirler.
- Yerleşik ıstılahların yerine yeni terimler vazederler. Örneğin Muhammed Arkon ile Nasır Hamid Ebû Zeyd, İslamî pragmatikteki yaygın ve köklü olan “ilahî hitap” ifadesinin yerine, “nebevî söylem” terimini kullanırlar.<sup>525</sup> Keza, “ayet” yerine “ibare” kelimesini, “nüzul-i Kur'an” terkibi

<sup>522</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 178.

<sup>523</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 205.

<sup>524</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 178 - 180.

<sup>525</sup> Muhammed Arkon, *el-Kur'ân Mine't-Tefsîri'l-Mevrûs İlâ'l-Hitâbi'd-Dînî*, Beyrut, Daru't-Tali'a, 2001, s. 5; Nasır Hamid Ebû Zeyd, *Nakdu'l-Hitâbi'd-Dînî*, 4. B., Kahire, Mektebetu'l-Medbûlî, 2003, s. 206.

yerine, “Kur’ânî olgu” tamlamasını kullanmaları da bu duruma önemli bir misal oluşturur.

- Delil getirme yönünden ilahî kelimeler ile insanî kelâmın rütbelerini eşitlemişler. Örneğin kitaplarının bölüm başlarında bir ayet zikredip, hemen ardından da gayr-i Müslim araştırmacıların özdeyişlerine yer verirler.<sup>526</sup>

- Kur’an ile Hz. İsa arasında bir benzerlik kurarlar. Taha Abdurrahman’a göre modernist okuma yapan kimse önce “Allah’ın kelimesi nasıl Meryem oğlu İsa’da vücud bulduysa, Allah’ın kelâmı da öyle Kur’an’da vücud bulmuştur” önermesini teslim eder, ardından bu önermenin üzerine şu hükmü bina eder: “Müslümanlar Hz. İsa’nın ilahî doğada olmasını reddedip ona insanî tabiatı ispat ettikleri gibi Kur’ân’ın da ilahî tabiata sahip olmasını nefyedip ona da beşerî tabiatı vermelidirler.”<sup>527</sup>

Bahse konu insanîleştirmek etkinliği, Kur’an-ı Kerim’in herhangi bir beşerî metin gibi dilsel bir metin kılınmasına yol açar. Kur’an’ı, dilsel yönden beşerî metinlere mümasil saymak da onu kültürel bir bağlama hasretmek demektir. Bunun sonucu olarak Kur’an metni, dilinin ait olduğu kültürün gereklerine göre üretilmiş bir metinden ibaret hale gelir. Bu yüzden Kur’an’ın özel kültürel alanına müracaat edilmeden anlaşılıp tefsir edilmesi imkansızlaşır.<sup>528</sup> Dolayısıyla mutlak iken, görelî bir duruma indirgenmiş olur. Keza, bu etkinlik sebebiyle Kur’an metni, bir çok ihtimale açık ve sonsuz tevil götüren bir sorunsala döner. Yani tamamen mücmel bir hale gelir. Ve bu tevillerden hiçbirinin diğerine bir rüchaniyeti de söz konusu olamaz.<sup>529</sup> Bunun yanı sıra Kur’an’ı insanîleştirmek temayülü, onu aşkın (müteâl) olan kaynağından ayırıp büsbütün insana bağlar. Zira sözü geçen modernist okumaların iddiasına göre, insanlarla ilişkisi kesildiğinden ve bize görünmediğinden müteâl Mütakellim’in hakiki maksatlarını idrak etmemizin hiçbir yolu yoktur. Kur’an okurunun yapabileceği yegane şey, sahip olduğu kültürel referans, epistemik arka plan, sosyal ve siyasal durum pozisyon aracılığıyla Kur’an metnini konuşurmaya çalışmaktır. Bu bağlamda zikredilmeden geçilemeyecek

<sup>526</sup> Muhammed Arkon, *el-Kur’ân*, s. 206.

<sup>527</sup> Nasır Hamid Ebû Zeyd, *Nakdu’l-Hitâbi’d-Dînî*, s. 204 – 205; Muhammed Arkon, *el-Kur’ân*, s. 23 – 24.

<sup>528</sup> Nasır Hamid Ebû Zeyd, *Nakdu’l-Hitâbi’d-Dînî*, s. 203, 206.

<sup>529</sup> Tayyib Tizinî, *en-Nassu’l-Kur’ânî: Emâme İşkâliyyeti’l-Binyeti ve’l-Kıraeti*, Dımaşk, Darû’l-Yenâbî’, 1997, s. 183; Taha Abdurrahman, *Ruhu’l-Hadâse*, s. 180.



bir diğ er husus da Tayyib Tîzinî'nin kendi modern okumasını temellendirmek için Kur'an metninin tamamlığının sorgulanması gerektiğini söylemesidir.<sup>530</sup>

#### **4.6.1. Rasyonalizasyon Stratejisi**

Taklitçi Modernist okumalar, T. Abdurrahman'a göre, rasyonalizasyon etkinliğiyle Kur'an'dan gaybîlik vasfını kaldırmayı hedeflerler. Çünkü Kur'an'ın gayb aleminde varit olmuş bir vahiy olması yönündeki itikadı, kendi okumaları önünde engel olarak görmektedirler. Bu sebeple Kur'an ayetlerine yaklaşımda modern metodolojilerin ve teorilerin sağladığı bütün araştırma ve inceleme yöntemlerini kullanarak bu engeli izale etmeye çalışırlar.<sup>531</sup> Bu yaklaşımı sergilerken takip ettikleri bazı yöntemler vardır. Bunlardan bazıları –Taha Abdurrahman'ın tespitiyle- şöyledir:<sup>532</sup>

a- **Kur'an ilimlerini tenkit etmek.** Modernist Kur'an okuması yapanlar, Müslümanlara özgü olan Kur'an ilimlerini (ulûmü'l-Kur'an/ usul-i tefsir), kendilerini Kur'an'ın bizzat metnine müracaat etmekten alıkoyan donuk bir epistemolojik araçlar teşkil ettiği gerekçesiyle reddederler.<sup>533</sup>

b- **Din bilimlerindeki mukarrer yöntemleri kullanmak.** Taklitçi modernistler, İncil ve Tevrat'ın çözümlenmesinde ve eleştirisinde takip edilen din bilimleri yöntemlerini, nazil olan kutsal kitapların aynı durumda olmalarını ileri sürerek, Kur'an araştırmaları alanına aktarmışlardır.

c- **İnsan ve toplum bilimlerinde uygulanan yöntemleri kullanmak.** Modernist Kur'an okuması yapanlar, Kur'an'ın araştırma gereklerinin diğ er metinlerin gereklerinden farklı olmadığını ileri sürerek, toplum ve insan bilimlerinin muhtelif yöntemlerini Kur'an ayetlerini uygulamakta bir beis görmemişlerdir.<sup>534</sup>

d- **Çağdaş eleştiri teorilerini kullanmak.** Modernistler, geçen asrın ikinci yarısında ortaya çıkan eleştiri teorilerini, Kur'an metnine uygulamakta bir sakınca görmemişlerdir.

<sup>530</sup> Tayyib Tîzinî, *en-Nassu'l-Kur'ânî*, s. 405; Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 181.

<sup>531</sup> Muhammed Arkon, *el-Kur'ân*, s. 58.

<sup>532</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 182 – 183.

<sup>533</sup> Bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Mefuhumu'n-Nass*, 5. B., Beyrut, el-Merkezu's-Sekafi el-Arabî, 200.

<sup>534</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehraniyye*, s. 77.

e- **Aklı mutlak bir otorite tanımak.** Bu okumalara göre aklın anlayamayacağı, dolayısıyla yorumlayamayacağı hiçbir ayet yoktur. Zira aklın çizilmiş bir sınırı, ulaşamayacağı bir ufuk yoktur.

Betimlenen bu rasyonalizasyon faaliyeti, ahir emirde Kur'an'ı -tevhidî olsun, pagan olsun- herhangi bir dinî metin ile eşit tutuyor. Bu eşitleme üzerine bazı neticeler terettüp etmektedir. Şöyle ki, bu modernist okuma, vahyin geleneksel dinî tasavvurunu kabul etmeyip onun yerine aklının cevaz vereceği hermenötik bir mefhum ikame ediyor. Bu doğrultuda da vahyi, “*ister bir nebi olsun, ister bir dahi, insana özgü olan mevhibe*” şeklindeki bir manaya hamlediyor.<sup>535</sup> Modernist okuma, Tevrat ve İncil hakkında sabit olmuş yargı ve hakikatlerin İslam için de geçerli olduğunu kabul ediyor. Dolayısıyla da ona göre Kur'an'ın, diğer kutsal kitaplardan daha üstün olduğundan bahsedilemez.<sup>536</sup> Keza, bu modernist okumaları yapanlara göre, Kur'an metnini hem mantıkî, hem de tarihsel uyumdan yoksundur. Bu nedenle de maksatlarını anlamada tenakuza ve olayları serdetmekte de bazı halellere sebebiyet verir.<sup>537</sup> Bunun yanı sıra bahse konu modernistler, Kur'an'ın üslubuna mecaz ve istiarelerin hakim olduğunu ifade ediyorlar ve bundan Kur'an metninin üzerine kurulduğu aklın, istidlalî-mantıkî bir akıl olmaktan daha çok, hikayeci-mitsel bir akla yakın olduğu sonucunu çıkarıyorlar.<sup>538</sup> Son olarak, modernist okumacı, büyü, cin, haset, şeytan gibi Kur'an metninde yer alan ve akılla çatışan her şeyi, insan bilincinin gelişim sürecindeki aşamalarının birinde ortaya çıkan şeylere şahitlik yapan ve sonraki gelişkin aşamalara aktarılamayan hususlar olarak yorumlar.<sup>539</sup>

#### 4.6.2. Tarihselleştirme Stratejisi

Sözü geçen bu modernist okumaları yapanlar, ayet-i kerimeleri indikleri çevrenin, zamanın ve farklı bağlamların koşullarına bağlayarak onlardaki hükümselliği ilga etmek isterler. Zira Kur'an'ın sabit ve ezeli hükümler getirdiği yönündeki itikat, onların okumalarını yapabilmelerinin önünde bir engel olarak durur. Bu modernist

<sup>535</sup> Muhammed Arkon, *el-Kur'ân*, s. 76.

<sup>536</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *en-Nass ve's-Sulta ve'l-Hakika: İradetu'l-Ma'rife ve iradetu'l-Heymene*, 4. b., Beyrut, 2000, s. 8; Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 184.

<sup>537</sup> Tayyib Tizînî, *en-Nassu'l-Kur'ânî*, s. 253.

<sup>538</sup> Muhammed Arkon, *Kadâya fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî: Keyfe Nefhemu'l-İslam el-Yevm*, Beyrut, Dârû't-Talîa', 1998, s. 283.

<sup>539</sup> Nasır Hamid Ebû Zeyd, *Nakdu'l-Hitâbi'd-Dînî*, s. 212.

kimseler, tarihselleştirme faaliyetinde bulunurken bazı yöntemler takip ederler. Bu yöntemleri aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

Modernist okuma yapanlar, mütekaddim müfessirler tarafından belirtilen ve ahkam ayetlerinin bazı tarihî vakıalarla irtibatını açığa çıkaran sebeb-i nüzul gibi meseleleri kullanarak Kur'an'a tarihsel diyalektik bir yapı kazandırmaya çalışırlar. Bu yönde sarf ettikleri çabayla hedefledikleri husus, ahkam ayetlerini tarihselci bir eleştiriye tabi tutmayı meşrulaştırmaktır. Bunun yanı sıra Arap dilinin özelliklerine göre nazil olmuş bazı ahkam ayetlerinde sarih emir sıygası (kipi) olmadığını gerekçe göstererek onların kati bir hüküm ifade edemeyeceğine hükmederler. Bu yargıyla aslında ahkam ayetlerinin teşri değerini ve bağlayıcılık sıfatını mümkün merteye kaldırmayı amaçlarlar.<sup>540</sup> Nitekim aynı doğrultuda ahkam ayetlerini mümkün merteye azaltmayı tefsirde uyulması gereken bir asıl addederler. Hatta bu asılları mucibince onlardan bazıları ahkam ayetlerinin sayısını sekize kadar düşürmüştür.<sup>541</sup>

Diğer taraftan tarihselliği sadece ahkam ayetlerine hasretmeyip onu itikada ilişkin ayetlere de şamil kılarlar. Çünkü onlara göre bu ayetler, indiği çağın bilgi seviyesine göre nazil olduğundan o dönemdeki bilinci muhatap almıştır. Öyleyse ayetler de söz konusu ortamdaki ortak bazı efsanevi hususları içeriyor olmalıdır.<sup>542</sup> Keza bunlara göre Kur'an'ın yönlendirmeleri, temelde Müslümanların vicdanlarına yöneltilmiş nasihatler şeklinde varit olmuştur. Bu da demektir ki, bunlar kanunî değil, ahlakî amellerdir.<sup>543</sup> İşte tüm bu mülahazalara binaen de dindarlık tarzının modernize edilmesi gerektiği düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Hedefledikleri bu yeni dindarlık, modernite felsefesinin gereklerine uygun olmalıdır. Bu nedenle bireylerin özgürlüğünü sınırlayan açık bir zorlayıcılık içermemelidir. Bireysel iman üzerine kaim olmalıdır. Bu dindarlıkta her mümin yapacağı ibadet tarzını kendi özel hayatı içinde belirler. Ne var ki, tasavvur ettikleri bu yeni dindarlıkta hayreti en mucip olan tarafı, onlara göre iman, sorular doğurduğundan benlikte bir gerilime sebep olur. Oysa zorunlu ibadetler belli ritüelleri gerçekleştirmeyi gerektirdiğinden imanı zayıflatır.<sup>544</sup>

<sup>540</sup> Sadık Bel'id, *el-Kur'an ve't-Teşri'*: *Kirâetun Cedidetun fî Ayâti'l-Ahkâm*, 2. B., Tunus, Merkezi'n-Neşri'l-Cami'i, ,2000, s. 50-562.

<sup>541</sup> Muhammed Saïd el-'Aşmâvî, *Me'âlimu'l-İslâm*, Kahire, Sînâ li'n-Neşr, 1989, s. 99.

<sup>542</sup> Nasr, Hamid Ebû Zeyd, *en-Nass ve's-Sulta ve'l-Hakika*, s. 134-134.

<sup>543</sup> Sadık Bel'id, *el-Kur'an ve't-Teşri'*, s. 156.

<sup>544</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 185-188.

Taha Abdurrahman, taklitçi modernist okumalar diye adlandırdığı bu okumaların yukarıda zikredilen üç stratejiyi de Avrupa'daki aydınlanmacıların din adamlarıyla girdikleri çatışma sonucu geliştirdikleri pratikten aldıklarını belirtir. Dolayısıyla yöntem konusunda düştükleri bu taklit, onları Batılı toplumda aydınlanma ilkelerinin sonucu olarak gelişen bilgi, bilim, yöntem, araç ve kuramları olduğu gibi Kur'an metnine uygulamaya sevk etmiştir.<sup>545</sup> Peki, bunları Kur'an metnine uygulamak metodolojik bakımdan bir mahzur doğurur mu?

Taha Abdurrahman, aceleci ve taklitçi diye nitelediği bu uygulamaların açık metodolojik kusurları olduğu kanaatindedir. Bu metodolojik kusurlar, ona göre, sözü geçen modernistlerin yaptıkları tahlillerin değerini kaybettirdiği gibi, ulaştıkları neticelerin güvenilirliğini de ortadan kaldırır.<sup>546</sup> Burada bu metodolojik kusurların maddeler halinde kısaca izah edilmesinde fayda mülahaza edilmiştir.

Birinci kusur, **eleştiri gücünü kaybetmektir**. Herhangi bir metodu bir konuya uygulamak meşruiyet gerektirir. Bu meşruiyet, mekanizma ile konu arasında kati bir münasebetin var olmasıdır. Bu münasebetin gerçekleşmesi için de söz konusu metodun asıl kaynağından aktarıldıktan sonra da icraî (operasyonel) gücünü koruması ve konunun uygulamadan sonra da kendi hususiyetini (öz karakterini) muhafaza etmesidir. Bu tezde daha önce de geçtiği üzere Taha Abdurrahman, dışardan gelen kavram ve teorileri, ancak yukarıda sözü geçen meşruiyet sağlandığı takdirde kabul eder. Nitekim ona göre bir aklı etkinliğin modern sayılabilmesinin şartı, bu meşruluk eleştirisini yapabilmesidir. Oysa taklitçi modernist okumalar bu türden bir eleştiri yapmamışlardır. Hatta Taha Abdurrahman'a göre böyle bir eleştiri yapma istidadına sahip oldukları hususu da şüpheye mahaldir.

İkinci kusur, **dışardan aktarılan araçları/mekanizmaları kullanma becerisinin zayıf olmasıdır**. Taha Abdurrahman'a göre, modern bir Kur'an okuması iddiası ile ortaya çıkan bu kimseler, hariçten naklettikleri birçok metodoloji ve teoriyi yetkin bir şekilde kullanamamışlardır. Keza bunlar üzerine zorunlu olarak terettüp eden metodolojik kabuller ve teorik istikametleri ihata etmemişlerdir.

Üçüncü kusur, **kırılmalı ispatlanmış ve bilimsel alanda artık aşılmış olan araçlar/istidlal mekanizmaları üzerinde ısrar etmektir**. Modernist bir Kur'an okuması deneyen mevzu bahis kimseler, Taha Abdurrahman'a göre- Batıdan

<sup>545</sup> Taha Abdurrahman, *Bü'sü'd-Dehrâniyye*, s. 77.

<sup>546</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 190.

naklettikleri bazı eleştiri ve yorum metotları üzerine kesin saydıkları yargılar ve baskın addettikleri tahliller bina etmişlerdir. O derece ki, bu yargı ve tahlillere muhalefet edenleri, “gelenekçilikle”, “selefilikle” ve “donuklukla” suçlamışlardır. Fakat aradan çok zaman geçmeden nakledilen bu metotlar, bilimsel ve icraî sebeplerden dolayı kendi anavatanlarında şiddetle eleştirilmiş ve aşılmaya başlanmıştır. Bu duruma rağmen onlar, ne yorumlama yöntemlerini yeniden gözden geçirme ihtiyacı duymuşlar, ne de bir öz eleştiri yapıp bu metotlardan hareketle yaptıkları yorumların yanlışlığını deklare etmişlerdir. Bilakis Batıdan çıkan her yeni metodu aceleyle Kur’an ayetlerine uygulama faaliyetine devam etmişlerdir. Paradoksal bir şekilde Kur’an metnine yakıştırdıkları tarihselliği, bu Batılı metot ve kuramlara yakıştırmayı akletmemişlerdir.<sup>547</sup>

Dördüncü kusur, **ulaşıl原因 sonuçları abartılı bir retorikle dillendirmektir.** Özgün ve modern bir Kur’an okuması iddiası ile ortaya çıkan bu kimseler, Taha Abdurrahman’ın belirlemesiyle, Batıdan aktardıkları bu yorum ve eleştiri yöntemlerini gözlerinde son derece büyütmüş ve okura bu yöntemler aracılığıyla ulaştıkları neticelerin Kur’an metnini okumayı yenilemede zirveye ulaştığını vehmettirmişlerdir. Oysa “*gerçek o ki, biz ulaşılan bu sonuçları derinlikli bir tetkike tabi tuttuğumuzda, onların -çok azı hariç- şu üç durumdan birine girdiğini görürüz: Ya Batılı bilim adamlarının ulaştıkları sonuçları tekrar mahiyetindedir. Ya İslam alimlerinin ulaştıkları sonuçları tekrar mahiyetindedir. Ya da bu her iki seviyeye de ulaşamayan harcâlem şeylerdir.(...).*”<sup>548</sup>

Beşinci kusur, **Kur’an’ı bütün yönleriyle şüpheyeye tabi tutmaktır.** Taklitçi modernistlerin Kur’an’a uyguladıkları Batılı yöntemlerden biri de “*şüphecilik mekanizmasıdır*”. Buna gerekçe olarak şüphenin hakikatin keşfine götüren metot olduğunu ileri sürüyorlar. Fakat onlar bu şüphecilik durumunu, sadece belli uygulamalarla sınırlı tutmayıp kapsayıcı bir kanun seviyesine yükseltmişlerdir. Bu yüzden de Kur’an-ı Kerim’in hem metnini hem kutsallığını hem tamamlanmışlık yönünü hem de asra uygunluğunu şüpheyeye konu etmişlerdir. Bu konuda, Taha Abdurrahman’a göre- onların düştüğü fahiş metodolojik hata, şüphecilik mekanizmasının faydasının mutlak olduğunu sanmalarıdır. Oysa bu mekanizmanın faydası yalnızca olgular alanında gerçekleşir. Bu yüzden Kur’an ayetleri gibi değerler alanında ait bir

<sup>547</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 191.

<sup>548</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 191.

unsura uygulanması doğru değildir.<sup>549</sup> Zira olgular alanında şüphe, değerler alanında ise yakın fayda verir.<sup>550</sup>

Yukardaki izahtan anlaşıldı ki, Taha Abdurrahman, modernist Kur'an okumalarını özgün değil, sarıh bir taklit olarak görüyor. Onun modernitenin ruhu teorisine göre bu okumalar -sahiplerinin iddialarının aksine- modern de değildir. Zira – ister tercihen, ister cebren olsun- vesayet altında olan kimsenin ibdâ' alanına girmesi mümkün değildir. Madem durum bu, öyleyse Taha Abdurrahman'ın İslamî modernite projesine göre “modern bir Kur'an okuması” nasıl gerçekleştirilebilir?

#### **4.6.3. Özgün ve Modern Bir Kur'an Okuması**

Müslüman ümmetin varlığının ve tarih yapmasının sırrı olan Kur'an-ı Kerim'i yeni bir okumaya tabi tutmadan Müslümanların modernliğe giremeyeceğini ileri süren T. Abdurrahman, böyle bir okuma inşa etmeye başlamadan önce bir konuda özellikle farkındalık kazanmak gerektiğini belirtir. O da Batılı modernite pratiğinin, din adına hayatın muhtelif alanları üzerinde mutlak bir vesayet kurmuş olan kilise kurumlarına karşı verdiği zorlu ve şiddetli mücadele sonucunda ortaya çıktığıdır. Nitekim bu vesayetin neden olduğu kanlı din savaşları, halkı sefil, perişan ve yorgun düşürünce Batılılar, bu kutsal din savaşlarını kendilerinden uzak tutacak bir özgürlük arayışına girdiler.

Bu mülâhazalara binaen, T. Abdurrahman, İslamî modernliğin gereklerinin, Batılı modernitenin gereklerine zıt olduğunu, modern bir okuma modeli inşa etmek için önemli bir temel addetmiştir. Çünkü Batılıların tarihindeki durumun tam aksine, İslam tarihinde hem Asr-ı Saadet döneminde, hem de ondan sonraki dönemlerde Müslümanların yaptığı tecditler, din ile etkileşimden ortaya çıkmıştır. Oysa Batı, yenilenme dönemlerini aldığı mirasla –ki özellikle dinî mirasla- çatışarak gerçekleştirmiştir.<sup>551</sup>

Böylece T. Abdurrahman'ın geliştirdiği modern Kur'an okuma modelinde temel aldığı iki aksiyom da tebellür etti. Bunlardan biri, “*modern bir Kur'an okumasında dinle etkileşimin rehberliği esastır*” şeklindedir. Diğeri de “*Özgün ve modern bir okuma yapabilmek için (hariçten) aktarılan her şey, İslamî pragmatik ışığında*

<sup>549</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 192.

<sup>550</sup> Taha Abdurrahman, *Fıkhu'l-Felsefe: el-Kavlu'l-Felsefi*, s. 32.

<sup>551</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 193-194.

*yeniden estetik ve özgün bir şekilde inşa edilmelidir”* şeklindedir.<sup>552</sup> Bu aksiyomlara göre modern bir Kur’an okuması, muttasıl ibdâ’ teorisinin gereklerine uymadığı takdirde hakikî ibdâ’ olamaz. İbdâ’ ise kendi tefsir ve kültür geleneğimizin yorum perspektifini almadığı müddetçe muttasıl olamaz.<sup>553</sup>

Bu metodolojik girişten sonra sadede gelirse, Taha Abdurrahman’ın modern bir Kur’an okuması için inşa ettiği çerçevede iki temel unsur bulunmaktadır. Bunlardan biri kullandığı *mekanizmaların koordinasyonunu* sağlayan *stratejiler*dir. Diğeri de *hedeflediği eleştiriler*dir. O, bu mekanizmaların sağlıklı icrasını sağlayacak stratejileri kategorize edip belirleme hususunda taklitçi okumalarla birleşir. Yani ona göre de bu stratejiler, insanileştirme, aklileştirme ve tarihselleştirmedir. Fakat onun bu stratejilere yüklediği anlam, taklitçilerin yüklediği manadan farklıdır. Zira o bunları tamamen vahyin ışığında kavramsallaştırır. Eleştirel hedeflere gelince, onlarda taklitçi modern okumalardan tamamen ayrılır. Bu her iki unsuru başlı başına izah etmekte fayda vardır.

#### ***4.6.4. Muttasıl İbdâ’ Uyarınca İnsanileştirmek Stratejisi***

Kur’an-ı Kerim, Arapça, yani insanî bir dil ile nazil olduğundan, tebliği ve dilsel tahakkuku bakımlarından insanî bir zemine yerleşmiştir. Bu da olması gerekendir; zira ilahî haliyle kalsaydı, hiçbir dil onu ne çevreleyebilirdi, ne de tahdit edebilirdi. Bu mülahazaya binaen T. Abdurrahman, kendi Kur’an okuması için belirlediği kavramlardan biri olan “insanileştirmek” ifadesiyle, “*Kur’an ayetlerini, insanı teşrif etmek amacıyla ilahî konumdan insanî konuma aktarmak*” manasını kast ettiğini belirtir. Dolayısıyla insan, bu etkinlik vesilesiyle itibarını, taklitçi modernlikte olduğu gibi kendisini Tanrı’nın iradesinin dışına çıkartarak değil, bilakis O’nun iradesine uygun davranarak geri kazanır. Bu şerefi haketmesinin diğeri bir nedeni de Yüce Allah’ın onu yeryüzünde halife tayin etmesidir. Güvencesini ilahtan alan itibar kadar başka hiçbir itibar yüce ve kalıcı olamaz. Bu nedenlere binaen denilebilir ki, “*Mübdî’ İnsanileştirme stratejisi, insanın yaratıcısıyla olan bağı, onun konumunu yükselten ve onurunu sağlayıp koruyan bir mahiyete erdirir.*”<sup>554</sup>

Bunun yanı sıra, yaratıcı ibdâ’ uyarınca insanileştirmek muttasıl ibdâ’ı gerçekleştirme imkanına ulaştırır. Zira o, taklitçi insanileştirmenin yaptığı gibi Kur’an

<sup>552</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu’l-Hadâse*, s. 195.

<sup>553</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 206.

<sup>554</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 197-198.

metninin kutsallığını kaldırmaya çalışmaz, aksine bu metindeki insanı teşrif eden, onurlandıran yönleri beyan etmeyle uğraşır. Nitekim “*malum olduğu üzere, insanı şereflendirme Kur’an metninin değersel (aksiyolojik) asıllarından biridir.*”<sup>555</sup> Bu yüzden taklitçi modernistlerin kutsallığını kaldırma amacıyla Kur’an metni ile diğer metinler arasında kurdukları benzerlik, hatta aynılık ilişkisi, yanlış bir temayül üzerine kuruludur. Bu temayül, Kur’an metnini “ifade şekillerinden” ibaret görmektedir. Oysa açıktır ki, Kur’an sadece ifade şekillerinden meydana gelmez. Bilakis bildirimsel içeriklerden (tebliğî mazmunlardan) oluşur. Bu içeriklerin başında da akidevî olanları gelir. Bu yüzden Kur’an metni ile herhangi bir metin arasında bir benzerlik ilişkisi kurmak için onun akidevî içeriklerini ölçü almak gerekir. Bunlar ölçü alındığında da onunla diğer metinler arasında bir benzerlik kurmak mümkün değildir.<sup>556</sup>

#### **4.6.5. Muttasıl İbdâ’ Uyarınca Aklîleştirme Stratejisi**

Modern bir Kur’an okumasının ikinci etkinliği olan aklîleştirme faaliyeti, taklitçi modern okuma gibi gaybiyyâtı, kabul ettiği dar aklın sınırlarına sığdıramadığından inkara çalışmaz; bilakis akli genişletmeye çalışır.<sup>557</sup> Bu yüzden T. Abdurrahman, İslamî modernlikteki özgün Kur’an okumasının aklîleştirme faaliyetini şöyle tanımlar: “*Özgün aklîleştirme stratejisi, aklın çerçevesini genişletmek gayesiyle Kur’an-ı Kerim ayetlerine, modern metodolojilerin ve nazariyelerin sağladığı bütün modern düşünme ve araştırma araçlarıyla eğilmektir.*”<sup>558</sup>

Aklîleştirmeyi, kendi İslamî modernlik modeli içinde böyle tanımlayan T. Abdurrahman’a göre, Kur’an ayetlerine bilimsel yaklaşım, onlarla olan dinî etkileşimi zayıflatmaz. Çünkü bu tür bir aklîleştirme anlayışı, aldığı modern yöntem ve teorileri olduğu gibi Kur’an ayetlerine uygulamaz; bilakis İslamî pragmatikğin içinde dönüştürdükten sonra onları, Kur’an aklının bazı ayırıcı vasıflarını keşfetmek için kullanır. O Kur’an akli ki, “*araçların akli değil, ayetlerin aklidir. Oranların akli değil, değerlerin aklidir.*”<sup>559</sup>

T. Abdurrahman, burada hemen akla gelen “bu tarz bir yaklaşım modernlik yönünde yapılan eyleme uyar mı?” sorusunun cevabı olacak mahiyette konuyu izah

<sup>555</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu’l-Hadâse*, s. 198.

<sup>556</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 199.

<sup>557</sup> Buzubre Abdusselam, *Nakdu’l-Hadase*, s. 220.

<sup>558</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu’l-Hadâse*, s. 199.

<sup>559</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 200.



etmiştir. Ona göre aklileştirmenin muttasıl ibdâ' perspektifiyle oluşturulması ve uygulanması, sadece modernite eylemine uygun olmakla kalmaz, bilakis onun ufkunu da genişletir. Zira bu aklilik, modern insana olayların nesnel sebeplerini idrak etmenin yanı sıra insanın değersel (aksiyolojik) yönelimlerini de idrak etme gücü verecektir. Böylelikle, moderniteyi önceki hatalarından arındırıp onu salt maddî oluş döneminden çıkartacak ve maddî ile manevî olanın uyum içinde birleştiği bir döneme yükseltecektir. Binaenaleyh, "mübdî' aklileştirme, modernliğe mukallit aklileştirmekten daha çok nüfuz eder."<sup>560</sup>

T. Abdurrahman, mübdî' aklileştirmedeki metodolojilerle Kur'an'ı tedebbür etmek "Kur'an aklı"nın olguları değerlere, olayları ibretlere bağladığını göstereceğini beyan eder. Keza, bu aklileştirme aklın kalple olan sıkı irtibatını da açığa çıkarır. Nitekim Kur'an'daki "kalb" in, *eylemleri duygularla sınırlı olan cüzi bir meleke* olduğu yönündeki yaygın kanaatin aksine, insanın -ister aklî, ister hissî, isterse ruhî (manevi) olsun- bütün idraklerinin kaynağı olduğunu gösterir. Kaynaklarının aynı olmasından dolayı da duyusal algılar, aklî algılarla, aklî idrakler de ruhsal idraklerle irtibatlıdır.

İşte bu noktadan hareketle T. Abdurrahman, mukallit modernist okumaların bütün dinî metinleri mümasil görmelerinin ne denli batıl olduğunu ortaya koyar. Çünkü Kur'an'ın tevhidî aklı ile diğer dinlerin pagan aklı arasında giderilemeyecek denli büyük bir fark vardır. Şu da var ki, eğer indirilen bütün dinî metinlerin tek bir vahyin tecellisi olduklarını teslim etsek bile, bu takdirde de sonra gelen vahiy öncekinin bütün tecellilerini ihata edip ona hakim olacaktır. Bu da Kur'an'ın hepsine hakim ve içerdiği aklı bakımından da hepsinden üstün olmasını gerektirir.<sup>561</sup>

#### **4.6.6. Muttasıl İbda' Uyarınca Tarihselleştirme Stratejisi**

Bu stratejiye göre ayetlerin nâzil olurken bazı koşullara ve bir bağlama eşlik etmeleri, onlarla girilecek dinî etkileşimi hiçbir surette zayıflatmaz. Kur'an ayetlerinin içinde varit olduğu özel koşullar ve bağlamlar, bu ayetlerin taşıdığı makâsîd ve değerlerin ilk ve en ideal şekilde gerçekleştiği zaman ve zemini temsil eder. Dolayısıyla bu koşullar ve bağlamlar yenilendikçe bu değerlerin tahakkuk etmesinin yenilenmesine imkan ortaya çıkar. Böylece Kur'an ayetleri, muhtelif durum ve dönemlerde içerdikleri değerlerin korunmasıyla mahfuz olur. Bu mülahazaya binaen T. Abdurrahman mübdî'

<sup>560</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 201.

<sup>561</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 202.

tarihselleştirme faaliyetini şöyle izah etmiştir: “Kur’an ayetlerini, ahlakın temellerini iyice sabitleyip sağlamlaştırmak gayesiyle nazil oldukları çevrenin koşullarıyla, zamana ve farklı bağlamlarıyla irtibatlandırmaktır.”<sup>562</sup>

Her hüküm ayetinin –T. Abdurrahman’ın tasavvurunda- iki yönü vardır: Kanunî ve ahlakî. Bu yönlerden kanunî olanı, ahlakî olana tabidir. Burada -daha önce farklı bağlamlarda da birkaç defa ifade edildiği üzere- bir hususu hatırlamakta fayda vardır. İslam’da ahlak, bahsimizin konusu düşünüre göre, terki zarar getirmeyen ve tarihinin günahkar olmadığı kemâlât kabilinden değildir, tam aksine terkiyle insanın alçaldığı ve yokluğuyla hayatın dengesini kaybettiği zarurîyyât kısmındandır. Dolayısıyla ahlakî bir değer ifade ettiği ve şer’in zahirinden ibaret olmadığı için bu ayetleri tarihselleştirmek demek, onların vürut tarihine iade-i itibar etmek demektir. Mukallit modernistlerin iddia ettiği gibi ayetlerin hükümselliğini ortadan kaldırmak demek değildir.

Taha Abdurrahman’ın Kur’an okuma modelinde “tarihselleştirmek”, ayetlerdeki ahlakî güçlendiren yönleri beyan etmekle uğraşır, Zira bu modelin temel aksiyomu, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) gönderilmesinin ilk gayesinin güzel ahlakı beyan edip toplumun en sağlam dinamiği haline getirmektir, şeklindedir. Bu tarihselleştirme modernliğe, taklitçi tarihselleştirmeden daha yakındır. Çünkü taklitçi tarihselleştirme insanın dünya hayatına zarar verdiğini vehmettiği hususu (hükümselliği) defetmekle uğraşırken, yaratıcı tarihselleştirme, bu hayata fayda verecek şeyleri (ahlakî değerleri) kazandırmaya çalışır. Yani modernite ruhunun dünya hayatına önem verme ilkesini taklitçi tarihselleştirmekten daha çok yerine getirir.<sup>563</sup>

## 5. ŞÜMUL İLKESİNİN İSLAMÎ UYGULANIŞI

Modernite ruhunun ilkelerinden olan şümül ilkesi, bu bölümün başlarında da ifade edildiği üzere, Taha Abdurrahman tarafından “*Modernlikte aslolan hususilik arz eden durumdan çıkıp şümül (kapsayıcılık) arz eden duruma geçmektir*”<sup>564</sup> şeklinde açıklanmıştır. Ve iki temel rükün üzerine kaim olduğu belirtilmiştir. Bu temellerden biri, **genişlemedir**. Bu rükün İslamî tatbikte manevî bir genişleme halini alır. Şöyle ki, T. Abdurrahman’a göre modernite, insan hayatının bütün alanlarına, manevî maslahatları ve ruhî değerleri dünyevî menfaatlere ve maddî değerlere önceleyecek

<sup>562</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu’l-Hadâse*, s. 202-203.

<sup>563</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 204-206.

<sup>564</sup> Taha Abdurrahman, a.g.e., s. 28.

şekilde nüfuz eder. Bu anlamda Batılı uygulamadaki maddî genişlemeden tamamen farklıdır. Diğer rükün de **ta'mim**dir. Bu rükün ise İslâmî modernite uygulamasında ontolojik bir genelleştirme şeklinde gerçekleşir. Buna göre modernleşmenin etkileri, alemdeki –beşerî olsun, hayvanî veya doğaya ait olsun- tüm varlıklara uzanır. Onların arasındaki ilişkileri güçlendirip çeşitlendirir. Bu yüzden de Batılı uygulamadaki beşerî ta'mimden yani sadece insanlara dönük olan ve onları tek tipleştiren tatbikten tamamen ayrıdır.<sup>565</sup>

Burada şümul ilkesinin bu iki temel unsurunun Taha Abdurrahman tarafından İslâmî pragmatik içinde nasıl uygulandığı betimlenecektir. T. Abdurrahman, bu iki temelin tatbiki için prototipler belirlemiştir. Genişleme rüknü için “vatandaşlık”, ta'mim için de “dayanışma” olgusunu prototip olarak seçmiştir. Bu nedenle burada rüşd ilkesinin iki rüknü de belirlenen prototipler özelinde bahse konu edilecektir.

### 5.1. Vatandaşlık Hakkı ve Manevî Genişleme

Taha Abdurrahman, “manevî genişleme” diye adlandırdığı ilkeyi İslâmî pragmatığe uygular ve bunun sonucunda modern siyaset düşüncesindeki “vatandaşlık” kavramı yerine “*el-Muâhât: kardeşlik*” mefhumunu koyar. Çünkü ona göre Batılı pragmatığe mahsus “maddî genişleme”den doğan “vatandaşlık” düşüncesi, bazı pozitif kanunî esaslar üzerine kuruludur. Bu yüzden insanlar arasında sadece *aynı vatanda bulunmak* bağıni kurar. Oysa İslâmî pragmatikteki “muâhât”, en yüce mertebede bulunan ahlaki<sup>566</sup> değerler üzerine inşa olmuş bir vatandaşlıktır. Bu sebeple insanları aynı vatanda bulunma mertebesinden çıkartıp aynı ilişki içinde olma seviyesine

<sup>565</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 209-211.

<sup>566</sup> Burada T. Abdurrahman'ın ahlak terimi ile neyi murat ettiğini anlamak için bir hususu hatırlatmakta fayda vardır. O da T. Abdurrahman'ın ahlak felsefesinde ahlak, üç mertebeye ayrılır. Bu mertebelerden ilki, kurucuları tarafından dinin çerçevesi dışında tutulmaya çalışılan mücerret ahlaktır. Bu yüzden bu ahlaka sahip kimseler, ne maksatlarının faydası ne de vesilelerinin işlevselliği hususunda bir yakine sahiptirler. Bu rütbelerden ikincisi “müsedded ahlak”, üçüncüsü de “müeyyet ahlak”tır. Bu her iki ahlak da ona göre dinden alınan ahlaktır. Aralarındaki fark, müsedded (doğrultulan) ahlak seviyesinde fiiller düzeltilirken, müeyyet ahlak düzeyinde -fiillerin de meydana gelmesine kaynaklık yapan- kalbin halleri ıslah edilir. T. Abdurrahman'ın “muâhât” mefhumunun tanımında yer verdiği ahlak, “müeyyet ahlak”tır. Sözü geçen ahlak onun tarafından “ihsân ahlakı” olarak da adlandırılmış ve şöyle tanımlanmıştır: “*İhsân ahlakı, zahiriyle beraber nass'ın ruhuna da riayet eden ahlaktır*. T. Abdurrahman'ın ahlak teorisinin detaylı izahı için Bkz. Taha Abdurrahman, *el-'Amelu'd-Dînî ve Tecdîdu'l-'Akl*, s. 121 – 229. Yukarıda ihsan ahlakının tanımında kullanılan “nass'ın ruhu” tabiriyle, dinî hükümlerin ve bildirilerin içerdiği ve uygulandığında insanı ahlaklı kılan değerler ve maksatlar (makâsıd) toplamı manası kast edilmiştir.. Bkz. Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 215.

yükseltir.<sup>567</sup> Vatandaşlık ile muâhât kavramları arasındaki farkı daha iyi anlamak için onlara dair tasviri biraz detaylandırmak yerinde olacaktır.

Batılı pratikteki vatan kavramı, bir halkın üzerinde yaşadığı ve bireylerin kanunî bağlarla birbirine bağlı olduğu toprak parçasına delalet etmek üzere kullanılır. Vatandaşlık kelimesi de bu anlamdan hareketle bir delalet yüklenmiştir.<sup>568</sup> Batılı siyaset düşüncesinde vatandaşlık mefhumu, hayatın “kamusal alan” ve “özel alan” şeklinde iki alana ayrılmasına eşlik etmiştir. Kamusal alan, kamu yararını korumak gayesiyle yurttaşların birbiriyle olan ilişkilerini düzenlemek için devletin inşa ettiği bütün müesseseleri, kanunları ve ölçüleri kapsar. Özel alan da bireyin kanun çerçevesine girmeyen ve toplum düzenine tâbi olmayan bütün özgürlüklerini ve haklarını içerir. İşte vatandaşlık “ (...) bu iki alan arasındaki modern ayrım üzerine kurulu olan özel bir adalet teorisinin bağlamında belirlenir.”<sup>569</sup> Bu adalet teorisine göre modernite toplumundaki fertler, özel hayatlarındaki tercihleri ve aidiyetleri dikkate alınmaksızın kamu hayatının yönetilmesine katılmalarına imkan tanıyan kanunî eşitliğe sahip olmalıydılar.<sup>570</sup> Peki, modern vatandaşlığın ahlakla nasıl bir ilişkisi var?

Genel olarak Batılı politik düşünce teorisyenlerinin vatandaşlığın temelini oluşturan adalete ilişkin tasavvurda iki farklı temayüle sahip oldukları görülmektedir. Bu temayüllerden biri, ahlak ile vatandaşlığı tefrik eden Liberal anlayıştır. Sözü geçen tefrik etkinliğini, vatandaşlardan her birinin kendi özel gaye, durum, rol ve vasıflarından soyutlandıktan sonra beraber ahlak çerçevesinin dışında bir adalet anlayışı geliştirmiş olduklarını gerekçe göstererek yapmışlardır. Buna göre bireylerin ahlak görüşü de onların özeline giren ve adalet anlayışından uzak tutulması gereken hususlardandır. Ahlakı, yurttaşların sahip olduğu kanunî, sosyal ve siyasal haklardan ayırmak, Liberal tasavvurun temelini oluşturan modernite genişlemesinin tamamen maddî bir genişleme olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Diğer temayül de vatandaşlık ile komüniteryan etiği cem eden anlayıştır. Bunlara göre vatandaşlık ancak toplum içindeki bir konum ile gerçekleşebilir. Her vatandaş mahsus bir tarih ve gelenekle irtibatlıdır. Kendisiyle aynı gruba mensup olanlarla ortak bir kültür taşır. Bu yüzden diğer vatandaşlardan kendi kültürüne saygı göstermelerini, devletten de bu kültürden doğan özel haklarını

<sup>567</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 213.

<sup>568</sup> Bûzibre Abdusselam, *Nakdu'l-Hâdese*, s. 235.

<sup>569</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 216.

<sup>570</sup> Bûzibre Abdusselam, *Nakdu'l-Hâdese*, s. 235.

tanınmasını bekler. Ahlakî değerler de bu özel kültürün bir parçasıdır. Bu yüzden vatandaşın hakları, kendi komünün (cemaatinin) ahlakî değerleri üzerinden belirlenmelidir.<sup>571</sup>

T. Abdurrahman bu her iki vatandaşlık düşüncesini de eleştirir. Şöyle ki, liberal vatandaşlık, farklı çıkarlara sahip bireylerin aralarında meydana gelecek haksızlıkları engellemek için bazı adalet ilkeleri üzerine ittifak ettiği bir durum tahayyül etmiştir. Bu ittifak, vatandaşların bütün bireysel değer ve gayelerinden soyutlanmalarını gerektirir. Fakat söz konusu teori, vatandaştan bu tür bir soyutlamayı yaptığını sadece zihnen takdir etmesini istemekte ve bu yönde canlı bir davranışsal etkinlik göstermesini talep etmemektedir. Buna karşın ondan politik ve sosyal katılımının fiilî ve etkin olmasını bekliyor. Bu yüzden de liberal vatandaş, sözü geçen katılımın gerçekliği ile bu katılımın üzerine kurulu olduğu temelin (soyutlama) vehimselliği arasında bir bölünme yaşamaktadır. Kaldı ki, bu durum bireyi iki farklı kişilik arasında da bölmektedir. Bu kişiliklerden biri ahlaklanmamış bir zat iken, diğeri ahlaklanmış bir zattır.<sup>572</sup>

Komüniteryan ahlak, Taha Abdurrahman'ın belirlemesiyle, cemaat (community) mefumu üzerinden belirlenebilen bir ahlaktır. Bu görüşe göre cemaat, bireyin davranışlarına özgürlük ve eşitlik kadar etki eder. Ne var ki, bazen cemaat tarihi ve geleneğinin nevi şahsına münhasır olduğu iddiası ile yetinmez. Mensuplarını konsolide etmek için onlara kör bağlılık aşılar. Hatta aslı olmayan bir tarih veya gelenek uydurabilir. Bunlar da bireyi dışa açmaz, bilakis cemaat taassubuyla içine kapatır. Bu durum da onun ahlakî seviyesini gittikçe düşürecek.

Genişleme şartının Batılı pragmatik içindeki uygulamasının paradoksal olarak bireyi nasıl böldüğünü ve içe kapattığını betimledikten sonra İslamî pragmatik içindeki manevi tatbikinin vatandaşa şahsiyet bütünlüğü ve dışa açıklık kazandırarak onu nasıl “muâhât” makamına yükselttiği bahse konu edilecektir.

### **5.1.1. Muâhât**

Taha Abdurrahman, muâhât üzerine kurulu olan vatandaşlığın ancak ihsan ahlakı üzerine kurulursa gerçekleşebileceğini belirtir. İhsanın ölçüsü, genel maslahatı, özel çıkara öncelemektir. Başkasının maslahatını kendi menfaatine tercih etmektir. Keza zarar hususunda bireysel zarardan önce toplumsal zararı defetmektir. Manevi genişleme

<sup>571</sup> Bûzibre Abdusselam, *a.g.e.*, s. 236.

<sup>572</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 220.

İslamî modernlik pratiğinde iki ilke üzerine kuruludur. Bunlardan biri **ihlas ilkesidir**. Vatandaşın ihlası, insanı kendisine veya başkasına zulme iten sebeplerden soyutlanmasıdır. Fakat adalet mertebesine terakki etmek gayesiyle zulmün sebeplerinden arınmak adaletle tecelli edene, yani fitratı yaratana teveccüh etmeden devam etmez.<sup>573</sup>

Diğeri de **ümme**t ilkesidir. Taha Abdurrahman'ın tasavvurunda ümme,t, kaynağı kanunî haklar olan maddî menfaatleri elde etmek için meydana gelmiş büyük bir kitle değildir. Bilakis kaynağı görev olan manevî maslahatlar kazanmak için bir arada bulunan ahlakî bir cemaattir. Çünkü kardeşliğin saf cevheri, ifadesini ancak ümme,t içinde bulabilir. Bu yüzden insanın ahlakî mahiyetiyle vücut bulması ancak onun içinde mümkündür. *“Ümme,t, vatandaşın, içinde insan olma şartlarını yerine getirmeyi öğrendiği bir atmosferdir.”* Ümme,t ilkesi, vatandaşa insanlığa açılma ufku kazandırır. Zira o, değerler ibda' etme gücüne sahiptir. Şöyle ki, ahlak ümme,tin içinde iradeyi baskılayan emirler ve nehiyeler mertebesinden, vicdanı dolduran estetik manalar rütbesine yükselir. Taha Abdurrahman'ın tabiriyle *“Ümme,t, içinde davranışsal değerlerin estetik değerler, onların da irfânî değerler yeşerttiği bir atmosferi teşkil eder.”*<sup>574</sup>

Ahlaklı ümme,tin içindeki vatandaşın edineceği bu manevî nitelikler, modern dünyadaki yaygın maneviyat problemini ondan uzaklaştırır. Dünya nüfusunun dörtte üçünü sefaletle sürükleyen ve fakirlik, dışlanmışlık ve istismar afetleri şeklinde ortaya çıkan maddî meydan okumaları gidermeye yardımcı olur. Keza büyük ilerlemeler kat eden bilimin, unuttuğu değerleri ona tekrar hatırlatarak sebep olduğu büyük problemleri halletmeye yardımcı olur.<sup>575</sup>

Şümül ilkesine ait manevi genişleme şartının T. Abdurrahman'a göre İslamî modernlik pratiği içindeki tatbikini, vatandaşlık örneği üzerinden bahse konu ettikten sonra, sıra diğere şart olan ta'mim mefhumunun sözü geçen pratik içindeki uygulamasını tasvir etmeye geldi.

### **5.1.2. Ontolojik Ta'mim ve Dayanışma Görevi**

<sup>573</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 223-227; Bûzibre Abdusselam, *Nakdu'l-Hâdese*, s. 237-238.

<sup>574</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 228.

<sup>575</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 231-234.

Batılı uygulama modernite ruhunun şartlarından ta'mim olgusunu, sadece insanlarla sınırlamıştır. Diğer varlıkları kuşatmamıştır. Bunun sonucunda da üç özsel kopuş gerçekleştirmiştir. Bunlar gelenekten, tabiattan ve mekandan kopuştur. Bu da demektir ki, Batılı pragmatikteki “insan dayanışması”, aslında diğer varlıklara karşı dayanışmalarından ibarettir. Genelme etkinliğindeki yalnızca insanı kapsayıp diğer varlıkları hasım görme durumu üç afete neden olmuştur. Bunlar “sarsılma afeti”, “korku afeti” ve “yersizlik yurtsuzluk afeti”dir.

Buna karşın ta'mim şartının İslam modernliği içindeki tatbiki, bütün varlıkları kuşatır. Zira İslamî pratikteki “terahüm” ilkesi, evrensel ve merhametçi ödevler türetir. Bu ödevler, içindeki canlıların ve eşyanın arasındaki ilişkilerin akrabalık ilişkisinden meydana geldiği bir dünya kurar. Dolayısıyla birbirlerine karşı yükledikleri görevler yabancıya karşı değil, akrabaya karşı yüklenmiş görevler haline gelir.<sup>576</sup>

---

<sup>576</sup> Taha Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse*, s. 260-261.

## SONUÇ

Canlı bir kültür, kendi çağında gerçekleşen tartışmalara, hasımlaşmalara, yakınlaşmalara, siyasî, düşünsel ve kültürel propagandalara kayıtsız kalamayacağı gibi, çağının tarihine, felsefî birikimlerine ve problemlerine de bigâne olamaz. Bu yüzden çağının her alandaki gelişmelerine ve farklı meselelerdeki istikamet tayinine ya kimliğini inşa edip muhkem düşünsel projeler geliştirerek bir özne olarak katılır ya da bu muasır alan ve faaliyetler içinde başkasıyla kendisi arasındaki mesafeyi vuzuha kavuşturamadığından kendi tanımını başkasının tasavvuruyla yapan, bu nedenle de başkasının düşünce ve teorilerini taklit etmekle yetinen pasif bir nesne olarak yer alır. Bu bağlamda, kuşkusuz ki modernite sorunsalı çağımızın en çok tartışılan ve etkileri bakımından yoğun küresel bir ağırlık kazanmış olan meselelerin başında gelmektedir. Bu yüzden İslam medeniyetinin bugün de özne ve evrensel olma vasıflarını kaybetmediğini, bu iddialarından vazgeçmediğini gösterebilmesi için– birçok düşünür tarafından- bu asrın merkezî meselesi sayılan modernite olgusuna ilişkin zihinsel, yani düşünsel ve felsefî bir vuzuha kavuşması kaçınılmaz bir gereklilik arz etmiştir. Bu doğrultuda İslam alemindeki farklı coğrafyalarda bulunan muhtelif düşünürler tarafından birçok modernite okuması yapılmıştır. Bunlardan biri de Taha Abdurrahman'ın güçlü felsefî yapısıyla ve sağlam metodolojik istidlaliyle temayüz etmiş olan modernite okumasıdır.

Bu tezde elde edilen sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

- Taha Abdurrahman, öncelikli olarak muasır bir İslam ahlak felsefesi kurmuş ve modernite olgusunu tamamen bu ahlakî paradigma çerçevesinde tahlil, tenkit ve takvîm (revize) etmiştir. Batılı moderniteyi ahlakçı bir tenkide tabi tutmayı meşru, hatta mecbur kılan, biri pratik, diğeri metodolojik iki sebep vardır. Bunlardan pratik olanı, Batılı modernitenin hem kendisinin yaşadığı hem de insanlığa yaşattığı derin ahlakî krizlerdir. Metodolojik olanı da düşünceyi yenilemeye, ahlakı yenilemekten başlamak gerektiği yönündeki aksiyomdur.
- Ahlak, bireye özgü bazı insanî niteliklerden meydana gelen ve muhalefeti ceza gerektirmeyen bir olgu değil, bilakis insanı insan kılan her



vasıftır. İnsana insanlığını gerçekleştiren her eylem, buna bizzat düşünme eylemleri de dahil olmak üzere, sarih ahlakî bir fiildir.

- Modernite olgusu hakkında bir hükme varmadan önce modernitenin ruhu ile modernitenin pratiğini birbirinden ayırmak gerekir. Zira modernitenin ruhu, küllî kaidelerden meydana gelmesinden ötürü evrensel ve tümel iken, onun pratiği belli bir pragmatik içinde yani belli bir dil, itikat ve kültür içinde vücut bulduğundan yerel ve tikeldir. Bu yüzden reddedilmesi gereken, modernitenin ruhu değil, Batılı modernitenin pratiğindeki yanlışlar ve sapmalardır.

- Modernitenin ruhu; toplumların, eylemi de kapsayan engin bir akılla, düşüncesi üzerinde hiçbir vesayet kabul etmeyen olgun bir rüştle ve kendisini insanlığın kaderinden sorumlu tutan faydalı bir evrensellelikle içinde yaşadıkları çağla iletişim kurmaları demektir. Bu yüzden Batıya özgü olan modernitenin ruhu değil, kendi modern pratiğidir. Keza, tarih boyunca modernite ruhunu o veya bu seviyede taşıyan, hatta bu ruhu bazen çağdaş Batılı moderniteden daha çok taşıyan birçok modernite pratiği mevcut olduğu gibi, gelecekte de bu istikamette yeni pratiklerin olması mümkündür.

- Mevcut Batılı modernitenin pratiği, dinî ve ahlakî his üzerine kurulu olan insan fitratının gereklerinden çok uzaklaşmıştır. Bunun en temel sebebi, onun sadece araçsal (mücerret) rasyonalite düşüncesiyle yetinip amel etmeyi değersiz ve ikincil bir seviyede görmesidir. Batılı modernite, araçsal rasyonalizasyon faaliyetiyle insanı, içinde değer ve maksada hiç yer verilmeyen materyalist kanuna tâbi doğal bir varlık haline dönüştürmek istemiştir. Oysa amel ve ahlak, akla ve düşünceye yeni ve yenilikçi ufuklar açar, muhakeme gücünü arttırıp alanını genişletir.

- Modernite, bir insanlık mirasıdır. Müslüman düşünürün onu anlamak, eleştirmek ve yargılamak hakkı vardır. Hatta bu bir hak olmanın ötesinde, onun için bir yükümlülüktür. Zira dünya, şu an Müslümanların inandığı son vahyin şer'î/ahlakî zamanı içinde bulunmaktadır. Bu yüzden bu zaman içinde gerçekleşen her şeye karşı Müslümanlar bir sorumluluk yüklenmek durumundadır.

- Modernite ruhunun en temel şartlarından biri, insan ile Yaratıcı arasında, insan ile kendisi ve diğer insanlar arasında, keza insan ile doğa arasında kurulan metafizik bağların taklitten uzak, özgün ve yaratıcı olmasıdır. Bu yüzden Müslüman düşünürler tarafından İslamî pragmatizmin hususiyeti ışığında revize edilmeden, olduğu gibi alınan Batılı kavram ve metodolojilerle geliştirilen her modernite modeli, paradoksal olarak modern olmaktan son derece uzaktır. Çünkü modernitenin ruhu ile taklidin bir arada yer alması imkansızdır.

- İslamî bir modernlik modeli ortaya koymak isteyen kimsenin öncelikle “akıl” ve dolayısıyla “rasyonalite” kavramlarını, Yunan felsefesinin etkilerinden arındırıp İslam’ın kurucu metinleri olan Kur’an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye gölgesinde yeniden inşa etmesi gerekir. Bu tür bir inşa etkinliği hedefiyle sözü geçen metinlere yönelindiğinde “akıl” onlarda bir cevher olarak değil, bir araz olarak, yani bir zat değil, bir eylem olarak yer aldığı ve kaynağının da kalp olduğu mülâhaza edilmektedir. Böylece kalbin eylemi olan akletme yetisi, insanın istikamet üzere ameli ve ihlası arttıkça güçlenecek ve enginleşecektir. Bu yüzden ahlak salt nazarî bir mesele değildir ve bir kimsenin amel etmeden, ahlakî davranışları canlı olarak yaşamadan ahlakî konuları tartışıp onların hakkında hüküm vermesi abesle iştigaldir. İslamî modernliğin temelinde yer alacak olan rasyonalite ise şer’î amelle desteklenmiş olan “müeyyet rasyonalite” olmalıdır. Bu rasyonaliteye göre akıl, amelden ayrı olmadığı gibi duyulardan da ayrı değildir. Ne his akıldan hâli, ne de akıl histen hâlidir. Çünkü algısal güçler birbirine bitişiktir, aralarında mutlak bir ayırım gerçekleştirmek imkansızdır. Nitekim Kur’an’da akıl, sürekli kalp, duygu ve amelle birlikte zikredilir. Bu mülâhazalardan hareketle müeyyet rasyonalite, aklın kutsanmasına ve ilahlaştırılmasına şiddetle karşı çıkar.

- Modernite ruhunun ilkelerinden “eleştiri ilkesinin” tatbiki, araçsal akıl üzerine kurulu olan küreselleşme olgusunu müeyyet aklın/amelle genişletilmiş aklın gereklerine göre sorgulayıp zararlarını bertaraf edebilir. Bunun yanı sıra Batılı modernitenin yapısalcı ayırma/ tefrik etme uygulamasından dolayı mutlak bir ölçsüzlüğün ve kaotik bir ilişkiler ağının

içine düşerek yozlaşan aile kurumunu, İslamî modernliğin “fonksiyonel/itibarî tefrik” ilkesiyle revize etmek mümkündür.

- Günümüzde Müslümanların kendi pragmatiklerinden hareketle özgün bir modernlik modeli inşa edebilmeleri için “ötekiyle” olan iletişimlerini nitelikli, özgün ve profesyonel bir çeviri vasıtasıyla yeniden kurmaları gerekir. Çünkü hakiki düşünsel ibda’ ancak tercüme edilen metinlerin arka planında mevcut olan delilleri elde etmekle mümkündür. Bu tür bir yaratıcılık olmadan İslam düşüncesi kendisini yenileyemez.

- İslamî bir modernliğin kuramsallaştırılabilmesinin en önemli şartı, modernitenin ruhuna uygun yeni bir tefsir yöntemi geliştirmektir. Bu yeni metot, Tevrat ve İncil’i yorumlamak amacıyla geliştirilmiş Batılı çözümleme ve eleştirme metodolojilerini alıp olduğu gibi Kur’an-ı Kerim’in metnine tatbik eden Batı taklitçisi modernistlerin Kur’an okumalarından farklı olmalıdır. Kur’an’ı herhangi bir metinle veya diğer bir kutsal kitapla aynı görmeyeceği gibi, onun tarihini de başka herhangi bir metnin tarihiyle mümasil saymamalıdır. Bilakis muttasıl ibdâ’ yöntemiyle, yani kendi tefsir ve kültür geleneğimizin üsluplarını dikkate alan, bunun yanı sıra İslamî pragmatik’in eleştirisine tabi tutularak revize edilen modern metodoloji ve yorumbilimlerinden de istifade eden özgün bir okuma olmalıdır.

Sonuç olarak, kanaatimizce Taha Abdurrahman’ın modernite tezi, günümüz İslam düşüncesine güven telkin eden bir İslamî modernlik teorisi kurulabileceğini ortaya koymuştur. Taha Abdurrahman’ın modernite projesi, meseleyi ele almada yenilikçi, yöntem ve kavramlarda yaratıcıdır. Bu projenin, –Arap alemindeki bazı ideolojik kaynaklı, tahkikten uzak, daha çok saldırı amaçlı yazılmış makaleleri saymazsak- henüz akademisyen ve düşünürler tarafından hak ettiği eleştiriye tâbi tutulmadığından, ideolojik saplantılardan arınmış muhkem bir ilmî ve felsefî eleştiriye ihtiyacı vardır.

## KAYNAKLAR

### Kitaplar

- ABDURRAHMAN Taha, *el-'Amelu'd-Dînî ve Tecdîdu'l-'Akl*, 2. b., Rabat-Fas, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdidi İlmi'l-Kelâm*, 2. b., Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfi'l-İslâmî, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Fıkhu'l-Felsefe: Kitabu'l-Mefhûm ve't-Te'sîl*, C. I., 2. b., Beyrut-Lübnan, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Fıkhu'l-Felsefe: el-Kavlu'l-Felsefi*, C.II, 2. b., Fas, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 2005.
- \_\_\_\_\_, *el-Lisân ve'l-Mizân*, el-Merkez es-Sekâfi el-Arabî, 2. b., Beyrut-Lübnan, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Ruhu'l-Hadâse, el-Medhâl ilâ Te'sisi'l-Hadâseti'l-İslamiyye*, Fas, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Suâlu'l-Menhec: Fî Ufki't-Te'sisi li-Unmûzecin Fikriyyin Cedîd*, der: Rıdvan Merhum, Beyrut-Lübnan, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbda', 2010.
- \_\_\_\_\_, *Hivârâtun Min Ecli'l-Müstakbel*, Beyrut, eş-Şebeketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Rûhu'd-Dîn: Min Dayki'l-'Almâniyye İlâ Seet'i-İ'timâniyye*, 2. b., Fas, el-Merkezu's-Sekâfi' el-'Arabî, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Suâlu'l-'Amel: Bahsun ani'l-'Usul el-Ameliyye fi'l-Fikri ve'l-İlim*, Beyrut-Lübnan, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Hivâr Ufkan li'l-Fikr*, Beyrut-Lübnan, eş-Şebeketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2013.

\_\_\_\_\_, *Bü'sü'd-Dehrâniyye: en-Nakdu'l-İ'timani li Fasli'l-Ahlak 'ani'd-Din*, Beyrut, eş-Şebketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2014.

\_\_\_\_\_, *Tecdîdu'l-Menhec fi Takvîmi't-Türâs*, 2. b., Fas-Dâru'l-Beyda', el-Merkezu's-Sekâfi el-'Arabî, ty..

ALTUN Fahrettin, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, 3. b., İstanbul, Küre Yayınları, 2011.

AMİN Samir, *Modernite, Demokrasi ve Din: Kültüralizmlerin Eleştirisi*, Fransıca'dan çev: Fikret Başkaya, Uğur Günsür, Güven Öztürk, 1.b., İstanbul, Yordam Kitap, 2016.

ARKON Muhammed, *el-Kur'ân Mine't-Tefsîri'l-Mevrûs İlâ'l-Hitâbi'd-Dînî*, Beyrut, Daru't-Talî'a, 2001.

\_\_\_\_\_, *Kadâya fi Nakdi'l-Akli'd-Dînî: Keyfe Nefhemu'l-İslam el-Yevm*, Beyrut, Dârû't-Talîa', 1998.

EL-AŞMÂVÎ Muhammed Said, *Me'âlimu'l-İslâm*, Kahire, Sînâ li'n-Neşr, 1989.

BAUMAN Zygmunt, *el-Ahlak fi Asri'l-Hadâseti's-Sâile*, Arapçaya çev. S'ad el-Bâziî-Büseyne el-İbrahim, Ebû Zaby, Hey'etu Ebuzabiy li's-Siyâhe ve's-Sekâfe, 2016.

BEL'ÎD Sadık, *el-Kur'ân ve't-Teşrî': Kırâetun Cedidetun fi Ayâti'l-Ahkâm*, 2. b., Tunus, Merkezi'n-Neşri'l-Cami'i, 2000.

BENHABİB Şeyla, *Modernizim, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*, (çev. Mehmet Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

BENTHAM Jeremy, *Bentham's Political Thought*, der. Bhikhu Parekh, Londra, Croom Helm, 1973.

BİRİNTON Crane, *Teşkilu'l-Akli'l-Hadis*, Arapçaya çev. Şevki Celal, Kuveyt, el-Meclisu'l-Vataniyyu li's-Sekâfe ve'l-Âdâbi ve'l-Fünun, 1984.

- BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 4. b., İstanbul, Küre Yayınları, 2010, s. 11- 12.
- BÛZİBRE Abdusselam, *Taha Abdurrahman ve Nakdu'l-Hadâse*, Kuveyt, Cedâvil, 2011.
- CEDÎDÎ Muhammed, *el-Hedâse ve Ma Ba'de'l-Hadâse fî Felsefeti Ritşard Rortî*, Kostantine Mentûrî Üniversitesi, İnsanî Bilimler ve Sosyal Bilimler Fakültesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Cezair, 2005-2006,
- CALINESCU MATEÎ, *Modernliğin Beşyüzü*, çev. Sabri Gürses, 2. b., İstanbul, Küre Yayınları, 2013.
- CEVİZCİ Ahmet, *Etik: Ahlak Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- COTTINGHAM John, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkân, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015.
- CURTİUS Ernest Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Almandan çev. Williard R. Trask, Harper & Row, Newyork, 1963
- ÇİĞDEM Ahmet, *Bir İmkan Olarak Modernite*, 4.b., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- DEMİR Ömer, *Bilim Felsefesi*, 8. B., İstanbul, Sentez, 2016.
- EAGLETON Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, 2. b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- EBÛ ZEYD Nasır Hamid, *Nakdu'l-Hitâbi'd-Dînî*, 4. B., Kahire, Mektebetu'l-Medbûlî, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Mefuhumu'n-Nass*, 5. b., Beyrut, el-Merkezu's-Sekafî el-Arabî, ty.
- \_\_\_\_\_, *en-Nass ve's-Sulta ve'l-Hakika: İradetu'l-Ma'rife ve iradetu'l-Heymene*, 4. b., Beyrut, 2000.
- ERHÎLE Abbas Muhammed, *Beyne'l-İ'timâniyye ve'd-Dehrâniyye: Beyne Taha Abdurrahman ve Abdullah el-Arevî*, Beyrut, el-Müessesetu'l-'Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbda', 2016.

- EVERDELL R. William, *İlk Modernler*, çev. Hülya Kocaoluk, 2.b., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
- FRANK Philpp, *Felsefetu'l-İlm: es-Siletu Beyne'l-İlm ve'l-Felsefe*, İngilizceden Arapçaya çev: Ali Nasıf, Beyrut, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'l-Fikr ve's-Sekâfe, 1983.
- GİLSON Etienne, *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öcal, 2. b., İstanbul, Açılım Kitap Yayınları, 2005.
- GİDDENS Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.
- HAMMÛDE Abdulaziz, , *El-Merâyâ el-Muhaddebe: Mine'l-Bünyeviyye ila't-Tefkik*, Kuveyt, 'Alemu'l-Ma'rife, 1997.
- HARB Ali, *el-Mâhiyetu ve'l-Alâkatu: Nahve Mantikin Tahviliyyin*, 1. B., Beyrut, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, 1998.
- el-HARRÎ Abdunnebî, *Taha Abdurrahman ve Muhammed Abid el-Cabirî: Sirâ'u'l-Meşru'eyn 'alâ 'Ardi'l-Hikmeti'r-Rüşdiyye*, Beyrut, eş-Şebeketu'l-Arabî li'l-Bahsi ve'n-Neşr, 2014.
- HARVEY David, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, 7. b., İstanbul, Metis, 2014.
- HUME David, *A Treatise Of Human Nature*, Arapçaya çev. Taha Abdurrahman, Clarnedon Press, 1965.
- İBN 'ADÎ Yusuf, *Meşrû'u'l-İbdâi'l-Felsefi el-'Arabî: Kirâetun fî A'mâli Taha Abdurrahman*, Beyrut, eş-Şebeketu'l'Arabî li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2012.
- İBNU'L-CEVZÎ Cemâluddîn Ebû-l-Ferac, *Zemmu'l-Hevâ*, Beyrut, Daru'l-Küttâbi'l-Arabî, 2004.
- İBN NECCÂR Muhammed b. Ahmed, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, Riyad, Mektebetu'l-Abîkân, 1993, c. 1.

- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abduşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993.
- KANT Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, 3.b., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_, *La Religion Dans Les Limites La Simple Raison*, Arapçaya çev. Taha Abdurrahman, Paris, Librairie PhiloshopiqueJ. Vrin, 1968.
- KÜÇÜK Mehmet, *Modernite Versus Postmodernite*, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- LALLENDE André, , *Vocabulaire Technique et Critique la Philosophie*, Arapçadan çev. Muhammed Ceditî, 18. b., Paris, Puf, , 1996.
- MÂLİK b. Enes, Ebû Abdillâh, *el-Muvatta*, I-VIII, thk. Muhammed Mustafa el-Â'zamî, Müessesetu Zâyid b. Sultân, Abû Dabi, 2004.
- el-MESÎRÎ Abdulvahhâb, *Dirâsâtun M'arifîyyetun fi'l-Hadaseti'l-Garbiyye*, 1. b., Mektebetu'ş-Şuruk ed-Devliyye, Kahire, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Dirasatun Ma'rifîyyetun fi'l-Hadase el-Garbiyye*, Kahire, Mektebetu'ş-Şuruk ed-Devliyye, 2006.
- MEŞRÛH İbrahim, *Taha Abdurrahman: Kırâetun fî Meşru'ihî'l-Fikrî*, Beyrut, Merkezu'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslamî, 2009.
- MUHAMMED Ali Abdu'l-Mu'tî, *el-Mantık ve Menâhicu'l-Bahsi'l-ilmî*, 2. b., İskenderiyye, Daru'l-Ma'rifeti'l-Cami'iyye, 2004.
- el-MUZAFFER Muhammed Rıza, *el,Mantık*, 3.b., Beyrut, Dâru't-Te'âruf, 2006.
- OSMAN Salâh, *el-Mantık Müteaddidu'l-Kiyem: Beyne Deracâti's-Sıdkî ve Hududi'l-M'arife*, İskenderiyye, Münşetu'l-Me'ârif, 2002.
- ÖZLEM Doğan, *Etik: Ahlak Felsefesi*, İstanbul, Notos Kitap, 2014.
- POOLE Ross, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 16-17.



PRİOR A. N., *Logic end The Basis of Ethics*, Arapçaya çev. Taha Abdurrahman, Oxford, Clarendon Press, 1956.

es-SAFADÎ Mutâ', *Nakdu'l-Akli'l-Ġarbi*, Lübnan, Merkezu'l-İnmâ el-Kavmî, 1990.

SEBİLÂ Muhammed, *el-Hadâse ve Mâ Ba'de'l-Hadâse*, 1.B., Mağrib, Dâru Tûbkâl, 2000.

es-SEYYİD AHMED Muhammed Mahmud, *A'dâu'l-Hadâse*, 1.B., el-Memleketu's-Suudiyetu'l-Arabiyye, Merkezu'l-Fikr el-Muasır, 1434 (h.).

SEZER Evrim, *Modernliğin Egemenlik Kurma Etiğine Bir Bakış*, Patikalar, haz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, 1. B., İstanbul, İmge Kitabevi, 1997.

eş-ŞEYH Muhammed, *Felsefetu'l-Hadâse fî Fikri Hegel*, 1. b., Beyrut, eş-Şebeketu'l-Arabiyyatu li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2008.

eş-ŞEYH Muhammed - Yasin et-Tâirî, *Mukârabâtun fi'l-Hadâse ve Mâ-ba'de'l-Hadâse*, 1. B., Beyrut-Lübnan, Dâru't-Talia, 1996.

ŞUAYB Kasım, *Fitnetu'l-Hadese*, ed-Dâru'l-Beydâ-Mağrib, el-Merkezu's-Sekafıyyu'l-Arabî, 2013.

TERİKÎ Fethî - Reşide Terikî, *Felsefetu'l-Hadâse*, 1.B., Beyrut-Lübnan, Merkezu İnmâi'l-Kavmî, , 1992.

TÎZİNÎ Tayyib, *en-Nassu'l-Kur'ânî: Emâme İşkâliyyeti'l-Binyeti ve'l-Kıraeti*, Dımaşk, Darû'l-Yenâbî', 1997.

TOURAINÉ Alaine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 9. b., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014.

## **Makaleler**

KÜÇÜK Mehmet, *Entelektüellerin Tehlikeli Oyuncağı: Postmodern, Modernite versus Postmodernite*, der: Mehmet Küçük, İstanbul, Say Yayınları, 2011, ss.77-79.

MERHÛM Rıdvan, “*Fî Diyâfet-i Bernâmeçi ‘Taha Abdurrahman: el-Feylesufu’l-Müceddid*”, *Efkâr*, Taha Abdurrahman özel sayısı, (ed.) Muntasır Hammâde, Rabat, el-Mecmuatu’l-İ’lâmiyye (Âhiru Sa’etin), 2016, ss. 24-27.

ASLAN Seyfettin -Abdullah Yılmaz, *Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm: Moderniteden Postmoderniteye Değişim*, ed. Coşkun Can Atakan, 1. b., Çizgi Kitabevi, Konya, 2013. ss. 75-95.

V’AZÎZ Tahir, “el-Mefâhîm: Tabî’atuhâ ve Vezîfetuha”, *el-Münâzâra*, ed. Taha Abdurrahman, S. 1, Yıl 1, Rabat, y.y., 1989, ss. 11-22.



## ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

## TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	<b>Muhammet ATEŞ</b>
Tez Adı	<b>Taha Abdurrahman'da Modernite Düşüncesi</b>
Enstitü	<b>Sosyal Bilimler Enstitüsü</b>
Anabilim Dalı	<b>İslam Felsefesi</b>
Tez Türü	<b>Yüksek Lisans</b>
Tez Danışman(lar)ı	<b>Prof. Dr. Enver UYSAL</b>
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

**Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.**

Tarih : 02 / 02 / 2017

İmza :

